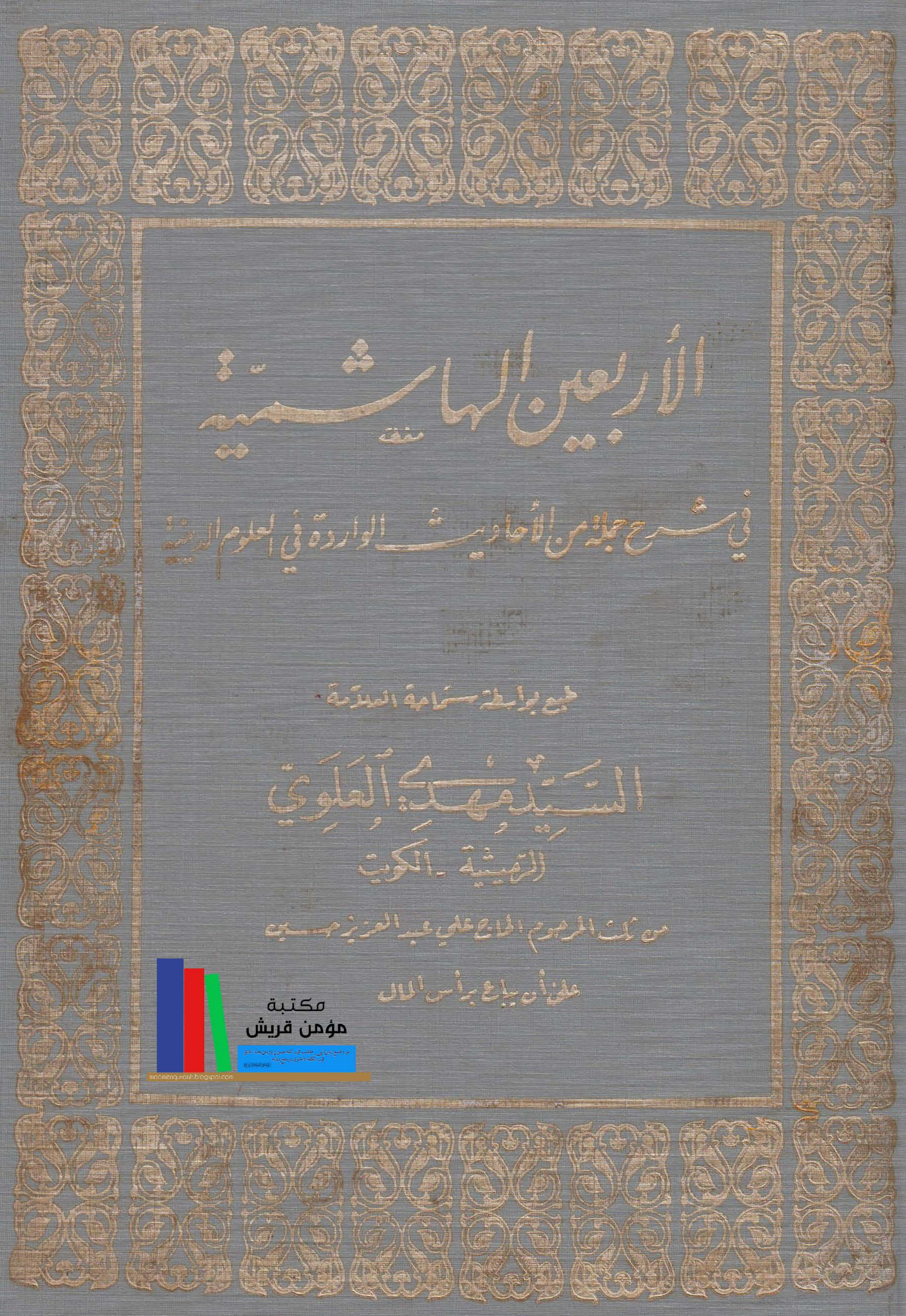

الأربعين الهاشمية
في شرح جملة من الأحاديث الواردة في العلوم الدينية
طبع بواسطة سماحة العلامة
السيد مهدي العلوي
الرميثية - الكويت
من ثلث المرحوم الحاج علي عبد العزيز حسين
على أن يباع برأس المال

الأربعين الهاشمية

في شرح جملة من الأحاديث الواردة في العلوم الدينية

طبع بواسطة سماحة العلامة

السيد مهدي العلوي

الرميثية - الكويت

من ثلث المرحوم الحاج علي عبد العزيز حسين

على أن يباع برأس المال

الطبعة الأولى ١٣٥٦ هـ

الطبعة الثانية ١٣٩٩ هـ

طبع بطريقة الصف التصويري الألكتروني والأوفست
في دار الفكر بدمشق


دار الفكر بدمشق ـ ص.ب ٩٦٢ ـ هاتف ١١١٠٤١ ـ برقيا : فكر

المقدمة

مع بزوغ الفجر الجديد للإسلام في إيران . وتصاعد المد الإسلامي في كل مكان في العالم نحتاج إلى حشد الطاقات جميعاً على طريق البناء . . . البناء الفكري لتغيير الأعماق والذوات لأنه الأساس والمنطلق للتغييرات الأخرى التي يُرادُ إنجازها على أرض الواقع الاجتماعي في كل ميدان . وعلى كل صعيد . وهذا الكتاب الذي بين يديك يساهم إلى حد كبير في تحقيق هذا الهدف الكبير .

ويستمد الكتاب أهميته إضافة إلى السبب المتقدم . من أنه كتاب نافع منير من كتب التراث يمثل حصاد الجيل السابق . وقد قيل : (زرعوا فحصدنا . ونزرع فيحصدون) .

ولا يمكن لجيلنا الحالي بشبابه وشاباته أن يُبدع في الزرع . ويجيد فن الزراعة إلّا بعد أن يطلع على ما زرعه الأوائل ليتصل السابق باللاحق فيستند الأخير الى ركن متين وثيق . ويستمد منه القوة والنماء . ويبقى صامداً لا تهزه الرياح مهما كانت عاتية (فأما الزبد فيذهب جفاء . واما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض) .

هذا كتاب لو يُباع بوزنــه ذهباً لكان البائع مغبونــاً

والدعوة الى الله . وتعبيد الناس إليه مهمة شاقة صعبة يتواصى على أدائها . والنهوض باعبائها (المؤمنون والمؤمنات) جنباً الى جنب . وليست هي حكراً على المؤمنين وحدهم كما هو المتصور عند بعض البسطاء من مسلمي هذه الأيام :

(والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر . . .) .

(من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة) . ولا ريب أن هذا العمل الذي قامت به هذه العلوية العالمة الجليلة ـ بنت المرحوم السيد محمد علي الحسيني (أمين التجار) الأصبهاني ـ عمل صالح نافع . ودعوة إلى الأخذ بتعاليم الإسلام . تلك النعمة الكبرى التي أنعم بها الله تعالى علينا . والتي بها وحدها سر سعادة الإنسانية . في مختلف أمصارها وأقوامها وطبقاتها وأجيالها . وهذا هو السبب الثالث الذي دعاني الى تقديم هذا الكتاب الى القارئ الكريم . ذلك أنّ قضية المرأة اليوم تطرح على نطاق واسع . وفي كل أنحاء المعمورة . من قبل القوى الضالة الشاردة عن طريق الله . فنستطيع ونحن نقدم هذا (الكتاب المنير) أن نقدم النموذج للمرأة الصالحة الفعالة التي يريدها المنهج الرباني . . . المرأة التي تسخر طاقاتها وامكاناتها على طريق الخير والبناء . انتصاراً للفضيلة والحق والنور .

ولا أكتم القارئ العزيز أن اسلوب الكتاب لا يجري على نسق واحد . بل هو يتفاوت بحسب الموضوع الذي تتعرض إليه المؤلفة الجليلة . فاذا تناولت موضوع التوحيد كان أسلوبها فيه شيء من الصعوبة . وإذا تطرقت الى موضوع الأخلاق رأيت الصعوبة تقل . واذا وصلت إلى نهاية الكتاب في باب وصيتها لإخوانها المؤمنين والمؤمنات لم تحتج إلى كثير تأمل وإعمال فكر . فكلامها هنا يجري مجرى الماء . والقاسم المشترك الأعظم للكتاب . وميزته العامة هي أنه كتاب استدلالي تحليلي . لا يكتفي بالعموميات والألفاظ الأدبية المجنحة الطائرة التي لا تلمس أرض الواقع . وصميم الموضوع . بل هي تغوص في « بحر العلوم » غوصاً وتستخرج اللآلئ والدرر بعد جهد جهيد تبذله كما يفعل الغواصون وهم يغوصون في مياه البحار . وهذا أمر مفيد لتقوية الملكة العقلية . فكثيراً ما تطرح الإشكال نيابة عن القارئ وتقوم هي بالإجابة عليه على طريقة (فإن قلتَ . . . قلتُ) وهو اسلوب شائع عند علمائنا الأعلام . وبه طاولت كتبهم عنان السماء . وعانقت المجد . ونالت به إعجاب الكتاب والمفكرين في العالم في مؤتمراتهم .

والمؤلفة العلوية تقتطف في كتابها الجليل (الأربعين الهاشمية) أربعين حديثاً من السنة المطهرة . وتقوم بشرحها بأسلوبها الرفيع . فهي كمن يقوم بقطف زهرة من

كل بستان . ثم يضم بعضها الى بعض فتكون باقة من الزهر . فواحة العطر . جميلة . تسر الناظرين .

وأما دوري الذي قمت به في هذا السفر النافع . فهو دور متواضع يتلخص في إرجاع الأحاديث المذكورة في الكتاب إلى مصادرها ليتسنى للقارئ التأكد منها . والتوسع في الموضوع الذي يتعرض له الحديث . وهي مصادر متعددة . حصلت عليها من مكتبات مختلفة . في أماكن متباعدة .

كما أن الآيات القرآنية المباركة التي ذكرتها المصنفة المكرمة لم تذكر السور التي تنتمي اليها . أو لم تذكر رقم الآية في السورة . وهنا استخدمت المعجم المفهرس للوقوف عليها .

وإننا في النهاية لنشكر سماحة العلامة المجاهد السيد مهدي العلوي الذي أتاح لنا هذه الفرصة للاستفادة من هذا الكتاب . ولتعميم فائدته للناس . سائلاً العليم الخبير أن يبارك كل جهد مخلص لخدمة الإسلام العظيم (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون) .

صدق الله العلي العظيم .

مكتبة مسجد الإمام زين العابدين عليه السلام

الرميثية الكويت ص ب ٢٢١٦٣

بسم الله الرَّحمن الرَّحيم

(إنَّ في ذلك لَذكرى لِمَن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد)

هذا الكتاب . المسمَّى بـ « أربعين الهاشميَّة » . تصنيف فريدة العصور . ونادرة الدهور . الحجَّةِ على نساء العصر الآية لبارىء الدهر ، السيدة الجليلة . النبيلة ـ دامت بركاتها ـ بنت المرحوم . المبرور . الحاج أمين التُّجار الأصفهاني رحمه الله .

الحمدُ للهِ الناشر في الخلق فضلَه . والباسطِ فيهم بالجود يده . نحمده في جميع أموره . ونستعينُه على رعاية حقوقه . ونشكره على نعمائه المُسَلْسَلَة المتواترة . وعلى آلائه المستفيضةِ المتكاثرة . ونشهد أنْ لا إلهَ غيره . كَلَّتِ الألْسُنُ عن غاية صفته . وانحسرت العقول عن كنه معرفته .

والصلاة والسلام على نورِ الأنوار . الذي لم يزل خياراً من خيار . مصباح الأولياء . وخاتم الأنبياء . المبعوثِ بعد أربعين بأقْوم الدِّين : مُحَمَّدٍ أشرف المرسلين ، وَعَلى وَصيِّهِ وابن عَمِّه . الذي جعله الله تعالى بمنزلة نفس النبيِّ (ص) . وعلى أولاده الطاهرين المعصومين . الذين . بأخبارهم وأحاديثهم . أنار الدِّين . واللَّعنْ على أعدائهم أبد الآبدين .

وبعد ، فتقول المعترفةُ بذنبها . والمُفتقرةُ إلى رحمة ربِّها . الأمة الجانيةُ على نفسها ـ عاملها الله تعالى بلطفِه وإحسانه . وأذاقها حلاوة عفوه وغفرانه ، لما وقفتُ على الأحاديث المرويَّة المتواترة معنىً ـ كما ادّعاه العلامة المجلسي ـ قدَّس الله سرَّه ـ في أربعينه . عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم . الناطقة بأنَّه من حفظ على أُمتي أربعين حديثاً ممَّا يحتاجون إليه في أمر دينهم بَعَثَهُ الله عزَّ وجلَّ . يوم القيامة . مع النبيِّين . والصِّدِّيقين . والشهداء . والصالحين وحَسُنَ أولئك رفيقاً ، وبأنَّه بعثه الله فقيهاً عالماً . وبأنَّه كنتُ له شفيعاً . كما يأتي في أخبار أُخرى ـ أحْبَبْتُ تأليف كتاب مشتمل على أربعين حديثاً . من طرق أهل بيت النبوَّة والولاية . ومُتَضَمِّنٍ كلَّ مشكلاته ومعضلاته . تأسياً بالسَّلفِ من العلماء العاملين . رضوان الله تعالى عليهم أجمعين ،

فنظرتُ . وتفكَّرت . وقلت : إني لم أكن من فرسان هذا الميدان . على أنَّ من صنَّف فقد استهدف ؛ فرأيت أنَّ مالا يدرك كلُّه لا يترك كلُّه . فجمعت الأحاديث . بعون الله القديم . من مواطنَ عديدةٍ . ومواضع شريدةٍ . وأردفت كل حديث ببيان ما لديَّ يحتاج إلى البيان .

والمرجوُّ من فضله العميم أن يوفقني لإتمام ما أرجوه . وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم . وأن ينفعني به يومَ لا ينفع مالٌ ولا بنون . وها أنا أشرع في المقصود بعون الملك المعبود

الحديث الأول

أروي بالسَّند المتصل إلى الشيخ الجليل صاحب الوافي . عن الكليني ـ قدس الله سرهما ـ عن حسين بن محمد الأشعري . عن معلَّى بن محمد . عن محمد بن جمهور . عن عبد الرحمن بن أبي نجران . عمن ذكره . عن أبي عبد الله . عليه السلام . قال :

« مَنْ حفظَ مِنْ أحاديثنا أربعينَ حديثاً بَعَثَهُ الله يومَ القِيامةِ فقيهاً عالماً »[1]

بيان هذا الحديث :

هذا المضمون مشهور . مستفيض . بل متواتر بين الخاصَّة والعامَّة . وقد رواه علماء الأخبار من الإمامية بطرقٍ كثيرة . مع اختلاف في اللفظ ؛ ففي بعضها : « من حفظ على أمتي أربعين حديثاً ممَا يحتاجون إليه في أمر دينهم بعثه الله عزَّ وجلَّ يوم القيامة فقيهاً عالماً » . وفي رواية أخرى . في ذيلها : « كنت له شفيعاً يوم القيامة » . وفي بعضها : « من حفظ من أمتي أربعين حديثاً في أمر دينه يريد به وجه الله عزَّ وجلَّ . والدار الآخرة بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً » . إلى غير ذلك من الأخبار .

ثمَّ إنهم اختلفوا فيما أريد بالحفظ . فقيل : الظاهر أنَّ المراد الحفظ عن ظهر القلب ؛ فإنّه هو المتعارف المعهود في الزمان السابق . وقيل : إنَّ المرادَ الحراسةُ عن

(١) كتاب الكافي . ج ١ . من (باب النوادر) ص ٤٩ . فقرة ٧ .

الاندراس بما يعمّ الحفظ عن ظهر القلب . والكتابة والنقل بين الناس . ولو من كتاب . وغير ذلك ممّا يصدق عليه الحفظ . وهذا أقرب إلى المراد .

وقيل : إنَّ المراد تحمّله على أحد الوجوه الستة المقرّرة في علم الدّراية . ولا يخفى بُعدُه . والحقُّ أنْ يقال : إن للحفظ مراتبَ مختلفةً . يترتب على كلٍّ واحد منها الثواب . وإن كان الثواب يختلف بحسبها . فمنها : حفظ لفظها فقط بجميع أقسامه سواء كان في الخاطر أو في الدفتر أو غير ذلك من أقسام الحفظ . ومنها : حفظ لفظها ومفاهيمها اللغوية والعرفية لنقلها للغير . ومنها : حفظها كذلك للعمل بها . ومنها : حفظ لفظها والتفكُّر في معانيها . وإدراك المقصود منها . والعمل على طبقها . ومنها : حفظ لفظها ومفاهيمها . وإدراك المقصود منها . والعمل على طبقها . وإدراك حصول المقصود منها في نفسه بحيث يجد في نفسه علامة لمقاصد إلهية .

مثلاً . حفظ الأحاديث الراجعة إلى الصلاة يشتمل على مراتب أربعةٍ :

الأولى : حفظ ألفاظها . ومعانيها اللغوية . للنقل فقط . لا للعمل بها .

الثانية : حفظ ألفاظها . ومفاهيمها اللغوية للعمل بها .

الثالثة : حفظ ألفاظها . ومفاهيمها اللغوية . والتفكّر في معانيها . وإدراك المقصود من تشريعها . وأنَّ الغرض من تشريعها هو القرب إلى الحق تعالى .

الرابعة : كل ذلك . مع إدراك حصول القرب له . وبالجملة إذا فرض أنَّ المقصود من الصلاة حصول القرب الذي يترتب عليها بالعبودية فحفظها عبارة عن إيجاد الصلاة كذلك . وهي صلاة الأولياء . والدليل على ذلك قول النبي(ص) في وصيته لعلي (ع) المرويّ في الخصال (يا علي . من حفظ من أمتي أربعين حديثاً يطلبُ بذلك وجه الله عزَّ وجلَّ . والدار الآخرة حشره الله تعالى يوم القيامة مع النبيّين . والصّدّيقين . والشهداء . والصالحين . وحَسُنَ أولئك رفيقاً . فقال عليٌّ (ع) : أخبرني ما هذه الأحاديث . فقال (ص)، أنْ تؤمنَ بالله وحدَه لا شريك له . وتعبدَه ولا تعبدَ غيره . وتقيمَ الصلاةَ بوضوء سابغ في مواقيتها . ولا تؤخرها ؛ فإنَّ في تأخيرها من غير علّةٍ غَضَبَ الله عز وجل . وتؤدّي الزكاة . وتصوم شهر رمضان . وتحجُّ البيت إذا كان لك مال .

وكنت مستطيعاً . وأن لا تعقَّ والديك . ولا تأكل مال اليتيم ظلماً . ولا تأكل الرِّبا . ولا تشرب الخمر . ولا شيئاً من الأشربة المُسْكِرة . وأن لا تزني . ولا تلوط . ولا تمشي بالنميمة . ولا تحلف بالله كاذباً . ولا تسرق . ولا تشهد شهادة الزُّور لأحدٍ قريباً كان أو بعيداً . وأن تقبل الحقَّ مِمَّن جاء به صغيراً كان أو كبيراً . وأن لا تركن إلى ظالمٍ وإن كان حميماً قريباً . وأن لا تعمل بالهوى . ولا تقذف المحصنة . ولا ترائي ؛ فإنَّ أيسرَ الرِّياء شرك بالله عزَّ وجلَّ . وأن لا تقول لقصير : يا قصير . ولا لطويل : يا طويل . تريد بذلك عيبه . وأن لا تسخر من أحدٍ من خلق الله . وأن تصبر على البلاء والمصيبة . وأن تشكر نِعَمَ الله التي أنعم بها عليك . وأن لا تأمن عقاب الله على ذنبٍ تصيبه . وأن لا تقنط من رحمة الله . وأن تتوب إلى الله عزَّ وجلَّ من ذنوبك ؛ فإنَّ التائب من ذنوبه كَمَنْ لا ذنب له . وأن لا تصرَّ على الذنوب مع الاستغفار فتكون كالمستهزىء بالله وآياته ورسله . وأن تعلم أنَّ ما أصابك لم يكن ليُخْطِئَك . وأنَّ ما أخطأك لم يكن ليصيبك . وأن لا تطلب سخط الخالق برضا المخلوق . وأن لا تؤثر الدنيا على الآخرة . وأن تُؤْثِرَ الآخرة على الدنيا ؛ لأن الدنيا فانية والآخرة باقية . وأن لا تبخل على إخوانك بما تقدر عليه . وأن تكون سريرتك كعلانيتك . وأن لا تكون علانيتك حسنة . وسريرتك قبيحة . فإن فعلت ذلك كنت من المنافقين وأن لا تكذب وأن لا تخالط الكذابين . وأن لا تغضب إذا سمعت حقاً . وأن تؤدب نفسك وأهلك وولدك وجيرانك على حسب الطاقة . وأن تعمل بما علمت ولا تعاملَنَّ أحداً من خلق الله عزَّ وجلَّ إلا بالحق . وأن تكون سهلاً للقريب والبعيد . وأن لا تكون جبّاراً عنيداً . وأن تكثر من التَّسبيح والتهليل والدعاء وذكر الموت وما بعده من القيامة والجنة والنار . وأن تكثر من قراءة القرآن وتعمل بما فيه . وأن تستغنم البرَّ والكرامة بالمؤمنين والمؤمنات . وأن تنظر إلى كل مالا ترضى فعله لنفسك فلا تفعله بأحد من المؤمنين . ولا تملَّ من فعل الخير ولا تثقل على أحدٍ . ولا تمنَّ على أحد إذا أنعمت عليه . وأن تكون الدنيا عندك سجناً حتى يجعل الله لك جَنَّةً ؛ فهذه أربعون حديثاً من استقام عليها . وحفظها عني من أمتي دخل الجنة برحمة الله . وكان من أفضل الناس وأحبّهم إلى الله عزَّ وجلَّ . بعد النبيّين . والصِّدّيقين . وحشره الله يوم القيامة مع النبيِّين . والصِّدّيقين . والشهداء . والصالحين . وحَسُنَ أولئك رفيقاً) .

ودلالة هذا الخبر على ما ذكرناه أوضح من أن يخفى . كدلالته على صدق حفظ الأربعين على حفظ حديث واحد متكفّل لأربعين حكماً مستقلاً ؛ فلا وجه لتأمل شيخنا البهائي . قدس الله سره . في الصدق . وإن نفى البعد عنه . ولمّا كان الأخبار بعضها يفسر بعضاً يمكن أن يقال : إنَّ المراد من جميعها حفظها . بحيث يكون محركاً للعمل بها مع خلوص النيَّة . بدليل قوله (ع) في خبر آخر : يريد به وجه الله عزَّ وجلَّ . وقوله(ص) في ذيل هذا الخبر : من استقام عليها . أي : داوم عليها . كأنه تحقّق بها . ويؤيده قوله (ص) : حشره الله يوم القيامة مع النبيّين إلخ ؛ لأنَّ هذا المقام لا يناسب إلّا لِمَن له قابلية لذلك . ومنه يعلم أنَّ حفظ كلمة الإخلاص أي ؛ كلمة لا إله إلا الله . لا يكون سبباً للإخلاص عن الشّرك الجليّ والخفيّ إلّا اذا صار القائل بها متحققاً بها . أي : رسخت في نفسه حقيقتها بحيث كأنه متحقق بها فحينئذٍ يجد في نفسه حلاوة التوحيد والإخلاص عمّا سوى الله تعالى .

وقوله (ص). في بعض روايات الباب : « من حفظ على أمتي » . الظاهرُ كونُ « على » هنا بمعنى اللام أي : حفظ لأجلهم . كما في قوله تعالى : (ولتكبروا الله على ما هداكم)[1] . أي : لأجل هدايته تعالى إياكم . ويمكن أن يكون بمعنى « من » كما في قوله تعالى : (إذا اكتالوا على النَّاس يستوفون)[2] . وهذا أنسب بالمراد . ولعل تخصيص تَرَتُّبِ الثّواب على حفظ خصوص عدد الأربعين دون غيره ؛ لِمَا في هذا العدد من الخصوصية بحيث إذا حفظها حصل له بصيرة باطنية . يقتدر بها على استنباط غيرها .

قوله(ص) : « أربعين حديثاً » الحديث . في اللغة . بمعنى : الكلام . وسمّيَ الحديث حديثاً ؛ لحدوثه شيئاً فشيئاً . وفي الاصطلاح : كلام خاصٌّ صدر عن النبي(ص) أو الإمام (ع) أو الصحابة . أو كلام يحكي قول المعصوم أو فعله . أو تقريره . وبعض المحدّثين كان لا يطلق اسم « الحديث » إلّا على ما صدر عن المعصوم ؛ والمراد منه هنا أعمُّ من كلام النبي (ص) والإمام (ع) .

وقوله (ص) « من أحاديثنا » . كما في بعض الأخبار . لعلّه إشارة إلى أنَّ هذه

---

(١) (كذلك سخرها لكم لتكبروا الله على ما هداكم) . الحج ٣٧

(٢) (إذا اكتالوا على الناس يستوفون) . المطففين ٢

الآثار وهي التَّفقّه . والعلم ينشأ من حفظ أحاديث المعصومين لا من حفظ مُطْلَقِ الحديث .

قوله (ص) : « ممّا يحتاجون إليه في أمر دينهم » . الظاهر أنَّ المراد منه الأحاديث الراجعة إلى أمر الدين والآخرة . كالأحاديث الواردة في بعض الاعتقادات . والأخلاق . والأحكام الشرعية . لا الأحاديث الواردة في الأمور الدنيوية للتقييد بأمر الدين في أكثر أخبار الباب . ومُطلقاتها ينصرف إلى مقيّداتها .

قوله (ص) : « فقيهاً عالماً » . أي : يحشره الله تعالى في زمرة الفقهاء الذين مدادهم أفضل من دماء الشهداء . ويمكن أن يكون المراد أنَّ حفظ أربعين حديثاً له خاصيَّة هي أنَّ حافظها يصير في القيامة فقيهاً عالماً . والثاني أنسب بالمراد . كما أنَّ المعنى الأول أنسب بالإطلاق ؛ لِمَا مرَّ آنفاً من أنَّ للحفظ مراتبَ مختلفةً : فأولها : حفظ اللفظ فقط . وإن لم تكن له معرفة بمعناه .

وهذا غير بعيد ؛ إذ للفقه والعلم مراتب . أولها : التَّشَبُّه بالعلماء وآخرها التحقق بهما . أي : الاتّصاف بهما بحيث كأنَّ هُوَ هما . كما يقال : زيد عَدْلٌ ؛ للتأكيد في الصفة . وبينهما مراتب مختلفة في الشّدّة والضعف . ويدلُّ على ذلك قوله (ص) : (مَنْ تَشَبَّهَ بقومٍ فهو منهم) . وقوله (ص) : (فَرُبَّ حامل فقه ليس بفقيه . وَرُبَّ حاملِ فقهٍ إلى من هو أفقه منه) . وليس المراد بالفقه في قوله (ص) : « بعثه الله يومَ القيامة فقيهاً عالماً » الفقه الذي هو بمعنى الفهم ؛ لأنَّه لا يناسب المقام . ولا العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية ؛ فإنَّه معنىً مستحدث . بل المراد به : البصيرة الباطنية بحيث تصير في القيامة مجهولاته معلومات له . ومعلوماته مشهودات عنده بحيث لا يحتجب عنه شيء من الموجودات . فحينئذٍ يصير بسعة قلبه محيطاً بجميع المعلومات بل جميع الموجودات بحضورها عنده .

ونقل شيخنا العلامة البهائي . قدَّس الله سرَّه . في أربعينه في شرح هذا الحديث . كلاماً من بعض الأعلام في المراد بهذا الفقه الوارد في هذا الحديث وأمثاله . واستجوده . قدَّس الله سرّه . في آخره . بقوله : ولَعمري إنَّه كلامٌ رشيق . أنيق . يليق أن يُكتب بالنُّور على صفحات خدود الحُور ؛ وصدَّنا عن نقله حُب الاختصار . إن شئت فارجع إليه » .

الحديث الثاني

وبالسند المتصل إلى الشيخ الجليل محمد بن يعقوب الكليني . قدس الله سره . عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد . عن سَهل بن زياد عن محمد بن عيسى . عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان . عن دَرست الواسطي . عن ابراهيم بن عبد الحميد . عن أبي الحسن موسى (ع) قال :

« دخل رسول الله صلى الله عليه وآله المسجد . فإذا جماعة قد أطافوا برجل . فقال (ص) : ما هذا ؟ فقيل : علّامة فقال (ص) : وما العلّامة ؟ فقالوا له : أعلم الناس بأنساب العرب ووقائعها . وأيام الجاهلية . والأشعار . والعربية . قال : فقال النبي (ص) : ذاك علم لا يضرّ من جهله . ولا ينفع من علمه . ثم قال النبي (ص) : إنما العلم ثلاثة : آية مُحكمة . أو فريضة عادلة . أو سنّة قائمة . وما خلا هنّ فهو فضل . »[1] .

بيان :

قوله (ص) « وما العلّامة » . أي : ما حقيقة علمه الذي به اتصف بكونه علّامة ؛ إذ للعلم أنواع . ولكل نوع منه مراتب كثيرة . والعلم . وإن كان حقيقة واحدة . أي هو مفهوم واحد . ولكنّه يتعدّد بتعدّد معلوماته ؛ والحاصل أنّ المراد : ما معلوماته التي أطلقتم عليه بسببها العلّامة ؛ والعلامة : أي : كثير العلم . والتاء للمبالغة .

(١) كتاب الكافي (ج ١) . من (باب صفة العلم وفضله وفضل العلماء) ص ٣٢ فقرة (١) .

قوله (ص) « لا يضرّ من جهله » . نبههم (ص) على أنه ليس بعلم في الحقيقة ؛ إذ العلم الحقيقي هو الذي يضرّ جهله في المعاد .

قوله (ص) « آية محكمة » . إشارة الى أصول العقائد . لأنَّ براهينها واضحة الدلالة . والبراهين المحكمة تارةً تكون من العقل . وأخرى من النقل . أما من العقل . فهي الآيات الآفاقية والأنفسية . وأشار الى ذلك قوله تعالى (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد)[1] . وأما طريق تحصيل العلم بالمبدأ والمعاد من قبلهما فهو التدبر والتفكّر في وجودهما . ولطائف تدبيرهما . إذ : وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد . فبالنظر الى وجودهما وأنيّتهما يحصل للانسان العلم بأنَّ لهما خالقاً . وأنهما مخلوقان له : لكونهما محفوفين بالإمكان . فإذا ثبت إمكانهما يثبت أن وجودهما من الغير فإنّ الممكن بإمكانه محتاج الى الغير في افاضة الوجود عليه . وإمكانهما واضح لا يحتاج الى دليل ؛ وبلطائف صنعهما يعلم أنه تعالى عالم . وقادر . الى غير ذلك من الأسماء الحسنى والصفات العليا التي هي مرايا لجمال الحق .

وأمّا من النقل . ففي القرآن آيات باهرات تدل على توحيد الله تعالى . وعلى صفاته الجمالية . والجلالية . وكذلك من السنة ؛ إذ وردت أخبار متواترة معنىً بل لفظاً على إثباتهما .

إن قلت : إثبات العقائد لا يمكن بالكتاب والسنة لمحذور الدّور ؛ لأنَّ التصديق بهما يتوقف على التصديق بوجود المرسل بالكسر ؛ فلو كان إثبات وجوده بهما للزم الدور ـ قلنا : ذلك كذلك في إثبات أصل وجوده تعالى . ولكن إذا ثبت وجوده بالأدلة العقلية ففي عرفانه . وإثبات صفاته . وإطلاق الأسماء عليه تعالى وتقدس نحتاج الى الأدلة النقلية ؛ لأنه ليس للعقل طريق إليها إلاّ بالإجمال . وأيضاً العلم بلزوم الرسول . وإن كان بالأدلة العقلية . ولكن إثبات شخصه لا يمكن إلا بالأدلة النقلية . وكذلك إثبات شخص الإمام . وخصوصيات المعاد ؛ كلُّ ذلك يُعلم من الكتاب والسنّة .

قوله (ص) « أو فريضة عادلة » إشارة إلى علم الأخلاق ومحاسنها وقبائحها ؛ لأنّ

(١) الآية ٥٣ من سورة فصلت .

التحلية بالأولى . والتخلية عن الثانية فريضة . وعدالتها كناية عن توسطها بين الإفراط والتفريط . وطريق تحصيلها أيضاً يكون من العقل والنقل . فالعقل يحكم بأصولها كحسن الإحسان . وقبح العدوان . والنقل مشخّص لجزئياتها ؛ إذ العقل ربما لا يدرك أنّ ذبح الحيوان للأكل وغيره لا يكون عدواناً مثلاً . ولكنه بعد ورود النقل على العدم يحكم العقل به أيضاً ؛ للملازمة الثابتة بين حكم الشرع والعقل .

قوله (ص) « أو سنّة قائمة » كناية عن الأحكام الشرعية والنواميس الالهية التي هي مقدمة للعمل بها . وفي الحصر المستفاد من قوله (ص) « إنّما العلم ثلاثة » إشارة إلى أنّ العلم النافع في الآخرة يكون ثلاثة .

قوله (ص) « وما خلاهن فهو فضل » الفضل يمكن أن يكون بمعنى ؛ الفضيلة . ويمكن أن يكون بمعنى ؛ الفُضلة ؛ لأنها زيادة بلا ثمرة . فعلى الأخير المراد ؛ حصر العلم النافع مطلقاً في هذه الثلاثة . وعلى الأول المراد ؛ أنّ النافع منه في المعاد يكون منحصراً في هذه الثلاثة . والأول أظهر ؛ لأنّ في كل علم كمالاً وفضلاً بشهادة العقل والنقل . وعلى غير هذه العلوم الثلاثة يطلق العلم أيضاً بشهادة العرف . وبشهادة قوله (ص) في صدر هذا الخبر « ذاك علم » فتأمل ! فثبت أنّ المراد ؛ حصر العلم النافع في المعاد في هذه العلوم الثلاثة . لا مطلق العلم النافع . وهذا المختصر يحتوي على بعض الأخبار المشتملة على هذه العلوم الثلاثة ولشرحها بقدر الوسع والامكان . والله المستعان .

وقال المحدّث القاساني . قدس الله سرّه . في « الوافي » ما هذا لفظه ؛ « وهي مطابقة على النشآت الثلاثة الإنسانية . فالأول على عقله . والثاني على نفسه . والثالث على بدنه بل على العوالم الثلاثة الوجودية التي هي ؛ عالم العقل . والخيال . والحس » إلى آخر كلامه زيد في علوّ مقامه .

ثُمّ اعلم أنّ من القسم الأول من هذه العلوم الثلاثة يحصل تكميل العقل ؛ لأنّ كمال كل شيء يحصل بالحركة . والحركة ؛ خروج الشيء من القوة الى الفعل . والفكر هو الحركة العقلية من المبادئ الى المطالب . ولا يمكن معرفة الله تعالى إلاّ بالحركة العقلية من المحسوسات الى المعقولات . بل الى غير المعقول وغير المحسوس ؛ لأنه . تعالى وتقدّس . كما لا يُدرك بالحس لا يُدرك بالعقل . لأنّ الحسّ يُدرِك المحسوسات من الجسم

والجسمانيات . والعقل يدرك الكليات منهما ؛ وهو . تعالى وتقدّس . أجلُ وأرفع من أن يكون جسماً أو جسمانياً .

ومن القسم الثاني يحصل تكميل النفس . لأنَّ كمال النفس يكون بتحليتها بالفضائل وبتخليتها عن الرذائل .

ومن القسم الثالث يحصل تكميل البدن في عبوديته وانقياده للنفس التي تكون أيضاً منقادة لأوامر الحقِ بالواسطة . ومنقاد المنقاد منقاد فتأمل ! فالبدن يكمل بسبب انقياده .

وبالجملة بهذه العلوم الثلاثة يحصل تكميل حقيقة الإنسانية . ويعرج من عوالم الناسوتية الى ذروة حقائق الملكوتية . وكما أنَّ من فَقَد جميعها يكونٰ ناقصاً . بل يمكن أن يقال : إنَّ إطلاقَ الإنسان عليه مجازٌ . فكذلك فقدان بعضها أيضاً نقصٌ . بل وجود الحاصل من هذه العلوم الثلاثة لو فرض انفكاكه عن أخويه يكون كالعدم . مثلاً من حصل له المعرفة بالمبدأ . وليس له أخلاق حميدة وأعمال حسنة فهو كمن لا معرفة له أصلاً : لأن المعرفة الحقيقية لا تنفك عن العمل . ومن عرف الحق وصفاته بقدر القوة البشرية يكون على الدوام خاضعاً . وخاشعاً . ومنقاداً . ومطيعاً له تعالى في السرّ والعلانية . وأيضاً من حصل له التوفيق للعبادة . بل وكسب الأخلاق الحسنة . وليس له معرفة بالمعبود . فأعماله لا قدر لها ؛ لأن قدر الأعمال إنّما يكون على قدر المعرفة بالمعبود . ويشهد على ذلك كلام أمير المؤمنين (ع) « ياحبذا نوم الأكياس وإفطارهم » حيث قيل له . عليه السلام « فلان صائم النهار وقائم الليل » .

وحكى عن السيد الدّاماد قدس الله سره . في شرح هذا الحديث ماهذا لفظه « علم الآية للحكمة هو العلم النظري الذي دلّه المعرفة بالله سبحانه . وبحقائق مخلوقاته ومصنوعاته . وبأنبيائه ورسله . وبحقيقة الأمر في البدو منه والعود إليه . وهذا هو الفقه الأكبر . وعلم الفريضة العادلة هو العلم الشرعي الذي فيه المعرفة بالشرائع والسنن والقواعد والأحكام في الحلال والحرام . وهذا هو الفقه الأصغر . وعلم السنّة القائمة هو تهذيب الأخلاق وتكميل آداب السّفر إلى الله تعالى . والسير إليه . وتعرّف المنزل والمقامات والبصيرة بما فيها من المهلكات والمنجيات » . انتهى .

وحكى أنَّ في النهاية الأثيرية فسر الفريضة بالميراث . والعادلة بتعديل السهام . قال : « ويحتمل أن يريد أنها مستنبطة من الكتاب والسنة فتكون هذه الفريضة تعدل بما أخذ عنها » انتهى

وأنت خبير بأنّ هذين المعنيين كل منهما بعيد . ووجه قولهما واضح . ولصاحب الأسفار ـ طاب ثراه ـ في شرح أصول الكافي كلام ملخّصه : أنَّ المراد بالفريضة العادلة : هي الواجبات الشرعية الجوارحية . وبالسنة القائمة هي : المستحبّات الشرعية كذلك فإنها من الأعمال التي تؤثر في جلب الأحوال للقلوب . وكسب الأخلاق الحسنة . وإزالة الملكات الرديئة . والتقريب فيه أنه حمل الفريضة على المعنى الاصطلاحي . والسنة على أحد معانيها الذي هو المستحبات الشرعية . ويمكن أن يقال : إنَّ المراد بالسنة الطريقة الحسنة . كما أفاده بعض شراح هذا الحديث طاب ثراه . أي : الطريق الى الله تعالى . والقائمة أي : المستقيمة .

أقول : هذا الخبر . وإن كان من المتشابهات التي علمها عند الله والنبي . والراسخين في العلم . ولا يحكم بالمتشابه إلا بمتشابه . إلاّ أنّ بعض الاحتمالات فيه أظهر من بعض آخر .

أما الاحتمال الذي حُكي عن السيّد قدس الله سره فبعيد عن الصواب ؛ لأنَّ تقييد الفريضة بالعادلة في الحديث توضيحي أو احترازي . أما على الأول فمع أنه خلاف الظاهر . فلأن العادلة مشتقة من العدل بمعنى الاستواء . وهو لا يطلق إلا فيما له أطراف متخالفة في الإفراط والتفريط ؛ كي تكون العادلة عبارة عن الشيء الذي يتوسط بينهما . والفريضة بهذا المعنى لا تعقل في الفرائض الشرعية ؛ لأنها موضوعاً وحكماً مجعولة بجعل الشارع ؛ فقبل الجعل لا تكون لها موضوعات خارجية كي يقع حكم الشارع على العدل منها . وحملُ الكلام على الموضوعات الفرضية التقديرية بعيد . وأما بناء على الثاني . فمع الغضّ عما ذكر . يلزم أن تكون الفريضة قسمين : عادلة . وغير عادلة ؛ كي يصح تقييدها بالعادلة . وهذا باطل بالضرورة بخلاف مالوقلنا : إنَّ المراد بالفريضة العادلة : تهذيب الأخلاق . فيكون القيد فيه احترازياً أي : العلم بالفريضة التي تتصف بالعادلة لا مطلق الفرائض . ولا محذور فيه أصلاً .

أمّا الاحتمال الذي حُكي عن النهاية فأبعدُ منه للزوم حصر العلم النافع من الأحكام الشرعية في الميراث . وهو كما ترى .

وأما كلام صاحب الأسفار . قدس الله سره . فيشكل عليه بما أوردناه على كلام السيّد قدس الله سره . فلا نطوّل الكلام بالاعادة . وحملُ السنة القائمة على الطريقة الحسنة حسن لو سلّم أنَّ المراد من الفقرة الثانية هو العلم بالفرائض الشرعية . ولكنه لو قلنا ببعده . كما قلنا . فالمراد بالسنّة القائمة : مطلق الأحكام الشرعية . وتقييدها بالقائمة لعله للإشارة إلى دوامها . وبقائها . وعدم طروء النسخ عليها . كما في الخبر : « حلال محمد (ص) حلالٌ إلى يوم القيامة . وحرامه حرام إلى يوم القيامة » .

ثُمَّ اعلم أنَّ كل واحد من هذه العلوم الثلاثة له فردان . وهما : الكلّي والجزئيّ . والعلم الكلي هو ادراك مفاهيم كلية من البراهين النظرية الفلسفية أو الكلامية . مثلاً العلم بوجود الحقّ تعالى وصفاته . من هذا الطريق . علم كليّ باعتبار معلومه بأنَّ للعالم إلهاً مستجمعاً لجميع الصفات الكمالية . أمّا بنحو الشخصية فَلا . والعلم الجزئيّ هو تشخيص العقائد الحقه . بحيث يدرك الشخص نفسه مرآة لجلال الله . تعالى . وجماله أي : يشاهد فيها آثار عظمته وألوهيته لأنّ النفس الإنسانية مظهر تامٌ له اذا صارت كاملة في المظهريّة . ولا تصير كاملة إلا بالتخلية من الصفات الذميمة والتحلية بالصفات الحميدة . مع التوجّه التام إلى الله تعالى . بحيث لا يشغله شاغل عن الله تعالى . وعن مطالعةجلاله . وجماله . وقوله (ص) « آية محكمة » إشارة إلى الفرد الثاني من العلم ؛ لأنّ الآية بمعنى : العَلَامة . وتتصف بالمحكمة إذا كانت لاتقبل الزوال . والمفاهيم الكليّة تقبل الزوال .

وكذلك الكلام بالنسبة إلى علم الأخلاق : تارةً يكون العلم بها بنحو الكليّ ؛ بأن يعلم محاسن الأخلاق ومساوئها . وأخرى يكون العلم بها بنحو الجزئي . وهو تشخيص للوار د الجزئية في نفسه وكذلك الكلام بالنسبة إلى علم الأحكام لأنه قد يكون العلم بها من التقليد عن الغير بدليل مطرد في جميع المسائل الجزئية التي هي مَورد ابتلاء المكلف . والعلم بها من هذا الطريق . والعمل بها . وإن كان مجزياً عن الواقع إلا أنه ليس له نور وضياء . وقد يكون العلم بها بنحو التحقيق . وبالدليل التفصيلي في كل

مورد ، وهو ممكن لمن له قوة قدسيّة ، وبصيرة باطنية ؛ بحيث يعرف وجهها ، ومصالحها من الأدلة الشرعية . والمعرفة بنحو الثاني . في جميع هذه العلوم الثلاثة صعب للأكثر جداً . كيف ! ! ولا يحصل ذلك لأحد إلا بعد رياضات طويلة ، ومجاهدات شاقة . وهذه العلوم الثلاثة متلازمة في الوجود غالباً فمن فاز بأحدها يفوز بالباقي غالباً . لا دائماً ؛ إذ في الحسّ والعيان ما يشهد على خلافه ، نسأل الله تعالى التوفيق لذلك .



الحديث الثالث

وبالسند المتصل إلى الشيخ الجليل محمد بن يعقوب الكليني . قدس الله سرّه . عن علي بن محمد . عمّن ذكره . عن أحمد بن محمد بن عيسى . عن محمد بن حمران . عن الفضل بن المسكن . عن أبي عبد الله (ع) قال . قال أمير المؤمنين (ع) :

« اعرفوا اللهَ باللهِ ، والرسولَ بالرسالةِ ، وأولي الأمرِ بالأمرِ بالمعروفِ ، والعَدْلِ ، والإحسانِ »[1] .

بيان :

هذا الخبر يحتمل فيه وجوه . منها ما احتمله الكليني . قدس الله سره . قال ما هنا لفظه : « ومعنى قوله (ع) : اعرفوا الله بالله » يعني أنّ الله تعالى خلق الأشخاص . والأنوار . والجواهر . والأعيان . فالأعيان : الأبدان . والجواهر : الأرواح . وهو جلّ وعزّ لا يشبه جسماً ولا روحاً . وليس لأحد في خلق الروح الحساس الدّرّاك أمر ولا سبب . هو المتفرد بخلق الأرواح والأجسام . فإذا نفى عنه تعالى الشبهين شبه الأبدان . وشبه الأرواح فقد عرف الله بالله . واذا شبهه بالروح . أو البدن . أو النور فلم يعرف الله بالله » انتهى كلامه . رفع مقامه .

ومراده . قدس الله سرّه : أنه لمّا كان الله تعالى خالق الأشياء ومبدعها . والأشياء مخلوقاته ومعلولاته . والعلة لا يمكن أن تكون في مرتبة وجود المعلول . ولا يشبهه شيء من مخلوقاته فيعرف الله بالله . لا بمخلوقاته أي : يسلب منه تعالى جميع صفات مخلوقاته .

وحكي عن الصدوق . قدس الله سره . أنه قال في كتابه المسمى بالتوحيد . بعد

---

(١) كتاب الكافي (ج ١) من (باب أنه لا يعرف إلا به) ص ٨٥ فقرة (١) .

نقل هذا الكلام : « القول الصواب في هذا الباب هو أن يقال : عرفنا الله بالله ؛ لأنا إن عرفناه بعقولنا فهو . عزّ وجل . واهبها . وإن عرفناه . عزّ وجلّ . بأنبيائه . ورسله . وحججه فهو . عزّ وجلّ . باعثهم ومرسلهم . ومتخذهم حججاً . وإن عرفناه بأنفسنا فهو . عزّ وجلّ . مُحدِثُنا ؛ فبه عرفناه » إلى آخر كلامه .

أقول : وهذا القول يمكن إرجاعه إلى القول الأول بتقريب مرّ منّا ذكره .

ومنها ما احتمله بعض الأجلّة قدس الله سره . وهو أن يكون الغرض ترك الخوض في معرفته تعالى . ورسوله . وحججه (ع) بالعقول الناقصة فينتهي إلى نسبة مالا يليق به تعالى إليه . وإلى الغلو في أمر الرسول والأئمة عليهم السلام ؛ وهذا المعنى بعيد جداً ؛ لأنه أمر بالمعرفة . وبناء على هذا الاحتمال يلزم النّهي عن المعرفة . وليت شعري كيف يستفاد من الأمر بشيء الأمر بضده فتأمل ! !

ومنها أن يكون المراد منه ما يعرف به أي : باستعانته . فمعنى قوله عليه السلام « اعرفوا الله بالله » أي : اعرفوا الله تعالى بنوره المشرق على القلوب بالتوسّل إليه . والاستضاءة منه تعالى لمعرفته . فإنّ العقول لا تهتدي إليه تعالى إلا بأنواره وبهدايته . وهذا احتمال وجيه .

وبيان ذلك يحتاج إلى رسم مقدّمة وهي أنَّ الشيء يعرف بأحد الوجهين : إما بذاته . وإما بغيره ؛ ومعرفة الشيء بذاته على قسمين ؛ أحدهما : أن يعرف بجنسه وفصله . وهذا منحصر في الماهيات الممكنة التي لها أجزاء ذهنية كما هية الإنسان الذي يعرف بجنسه وفصله أي : الحيوان والناطق . ثانيهما : أن يعرف بوجوده . ومصداقه وطريق عرفانه . من هذا الوجه . يكون على وجهين : أحدهما بطريق الحواس . وهو أيضاً يكون على وجهين ؛ أحدهما بالحواس الظاهرة كالمبصرات والمسموعات وغيرهما . والعلم الحاصل بسببها يكون كالمبصرات والمسموعات وغيرهما . والعلم الحاصل بسببها يكون حصوليا لا حضورياً . ثانيهما بالحواس الباطنة . كالخوف والرجاء والمحبة والعداوة . والعلم على هذا يكون حضورياً لا حصولياً . وثانيهما لا يكون بطريق الحواس بل لا يحتاج إلى الحواس . ويكون العلم به علماً حضورياً كعلم الواجب تعالى بذاته وبمعاليله على قول . وعلم النفس بذاتها وبقواها . وبالصور الحاضرة عند النفس . وأما

بغيره فهو أيضاً يكون على قسمين : تارة يعرف بعلته وهذا هو البرهان اللمّي . وأخرى بمعلوله وهذا هو البرهان الأنّيّ . أما العلم بالمعلول من طريق العلة فهو علم تام لأنَّ العلة تمام المعلول وحقيقته حتى إنه قيل : إنَّ العلم بذي السبب لا يحصل الا بالعلم بسببه . وأما العلم من طريق المعلول بعلته فهو علم ناقص لأنَّ المعلول مرتبته دون العلة . وأيضاً العلم بالمعلول من حيث هو معلول لا يفيد إلا العلم بأنّ له علّة ما . وأما خصوصية العلة فلا .

إذا تمهدت لك هذه المقدمة فنقول : لا يمكن إدراك الواجب تعالى بأحد هذه الأمور التي مر ذكرها أما بالماهية : فلأنه تعالى وتقدس ليس له أجزاء ذهنية كي يعرف بالجنس والفصل . وكذا ليس له تعالى أجزاء خارجية كي يعرف بالمادّة والصورة . وأما بالحواس الظاهرة : فلأنه تعالى ليس جسما ولا عرضاً تعالى الله عن ذلك . وأمّا بالحواس الباطنة : فلأنه تعالى لا يكون من الكيفيات النفسانية . ولا يمكن أن يعرف بغيره : لأن طريق معرفة الشيء بغيره منحصر في الدليل اللمّي أو الأنّيّ . أما طريق اللمّ فهو منحصر فيما له العلّة . وهو . تعالى . علة العلل . وأما من طريق المعلول : فلأن من شرط المعرّف أن يكون أجلى من المعرّف . ولا شيء أعرف من واجب الوجود . بل هو . تعالى . ظاهر بذاته . ومظهر لغيره : كما قال سيد الشهداء عليه السلام . في دعائه في يوم عرفة المروي في البحار : « كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك ؟ أيكون لغيرك من الظهورما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك ؟ ! متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك ؟ ! ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك ؟ ! عميت عين لا تراك . ولا تزال عليها رقيباً . وخسرت صفقة عبدٍ لم تجعل له من حبّك نصيباً » . وقال العلّامة السبزواري قدس الله سره في منظومته :

يامن هو اختفى لفرط نوره الظاهر الباطن في ظهوره

فظهر أنّه لا يمكن معرفة الله تعالى إلا بالله .

فإن قلت : على هذا لا يكون للممكن طريق الى معرفة موجده ومعبوده أصلاً . ولا تحصل له مرتبة العبودية : لأن عبادته وعبوديته فرع معرفته والعلم بوجوده . والفرض أنه لا يكون له طريق إليه . وأيضاً نحن مأمورون بمعرفته . وبالتصديق بوجوده وبصفاته . وكيف نؤمر بشيء « مُحالٍ» قُلْتُ : فرق بين العلم بوجود الشيء والتصديق

به . وبين معرفته وعرفانه ؛ لأنه يكفي في التصديق بوجود الشيء المعرفة الإجمالية به أي : تصور المفهوم والحكم بوجوده ولو من قبل الآثار ، كالتصديق بوجود النار بمحض رؤية الدّخان بخلاف المعرفة الحقيقية . وهي لا تحصل إلا به تعالى أي : في المعرفة الحقيقية لا تكفي رؤية الآثار فقط بل تحتاج الى المشاهدة الحضورية .

وبعبارة أخرى فرق بين العلم بوجود الشيء . وإثبات كونه موجوداً فقط . والتصديق به كذلك . وبين معرفته وعرفانه بحيث يعرف بشخصه وأنيّته . فإنه يكفي في التصديق بوجود الشيء المعرفة الاجمالية أي : تصور المفهوم . والحكم بوجوده ولو من قبل الآثار . والظاهر أنه ليس الكلام هنا في إثباته تعالى بمحض كونه إلهاً خالقاً كيف وثبوت ذلك قريب من البدهيات !! كما أشار الى ذلك قوله تعالى (أفي الله شك فاطر السموات والأرض) وإنما الكلام في تعيينه ومعرفته بحيث يُعرف بشخصه ووجوده . ولست أقول : إنّ الله تعالى يعرف بكنه حقيقته وأنيّته ؛ لأن ذلك غير مقدور للممكن بل الله تعالى يعرف بوجهه الذي تتقوم الموجودات به أي بقدر ما يتجلى منه تعالى من آثاره الآفاقية والأنفسية . وهذا هو المسمى بالمعرفة . وهي لا تحصل إلا به تعالى ؛ فافهم واغتنم .

وطريق تحصيل هذه المعرفة منحصر في شيئين . أحدهما : صفاء القلب ولطافته . وهذا لا يحصل الاّ بالتخلية عن الصفات الذميمة . والتحلية بالصفات الحميدة . والانقطاع عما سوى الله تعالى . وثانيهما : تحصيل التقوى . والعمل بالوظائف الشرعية مع الإخلاص في النية ؛ إذ هو الأصل في الأعمال ؛ لأنّ العمل بدونه لا يحصل به القرب . كما قال الله تعالى : (فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربّه أحداً) . ولا يصير العمل صالحاً إلا بالإخلاص .

وبالجملة ؛ إذا حصل للممكن التخلية من الرذائل والآمال . والتحلية بالتقوى والأخلاق الحسنة . وحسن النية وصفاء القلب فيتنوّر قلبه بنور الإيمان والبصيرة الباطنية ؛ فيعرف الله تعالى به ؛ وهذا هو المرادمن قوله عليه السلام « اعرفوا الله بالله » أي ؛ بنور الله المشرق على القلوب بعد تطهيرها وتزكيتها . وهذا يحصل بتوفيقه وإرشاده وهدايته .

قوله (ع) « والرسول بالرسالة » أي : اعرفوا الرسول بسبب رسالته ، بأن تنظروا فيها فإن كانت تناسب الشؤونات ومقام المرسل فهو رسول عنه وإلاّ فلا . وبيان ذلك هو أنّ من عرف الحق تعالى بقدر استعداده وصفاء قلبه ، وعرف أن له تعالى صفاتٍ وأفعالاً ، ورضاءً وسخطاً علم أنّ له تعالى سفراء بينه وبين خلقه ، فيعرف شخص الرسول بإخباره عنه تعالى . وبأوامره ونواهيه ، وبوعده ووعيده عنه تعالى ؛ وأيضاً يعرف بتكميله إياكم برسالته ، ومتابعتكم إياه توجب الروابط المعنوية بينكم وبينه تعالى ، وبقدر ذلك يتيسر لكم معرفته تعالى .

قوله (ع) « وأولي الأمر بالأمر بالمعروف » أي : اعرفوا الإمام بأمره بالمعروف ؛ بأن تنظروا فيه فإن أمر بما جاء به النبي (ص) وكان عالماً بما نزل الجبريل (ع) به فهو إمام وإلاّ فلا .

قوله (ع) « والعدل والإحسان » يمكن أن يكون المراد أنه يعرف أولو الأمر بإقامته العدل والإحسان بين الناس ، ويمكن أن يكون المراد أنَّ الإمام هو من كان متصفاً بالعدالة الواقعية التي هي مجمع لجميع الصفات الكمالية .

وبناء على المعنى الأول أيضاً لا يمكن خلوّه عن العدالة الواقعية فيستفاد من هذا الكلام أنَّ الإمام يعرف بوجوه ، منها : علمه بما جاء به النبي (ص) على ما نزل به الجبريل (ع) ، ولا شك في أنَّ العلم به كذلك مختص بأولي الأمر ، ومنها : إقامته العدل ، وهذا مشروط باتصافه به . والعدالة الواقعية مختصة بأولي الأمر أيضاً ؛ لأنَّ المراد به الاعتدال الحقيقي بين القوى ، لا العدالة في اصطلاح الفقهاء ، ومنها : إقامته الإحسان بين الناس ، وهذا أيضاً من الصفات المختصة بأولي الأمر ، وزائد على إقامته العدل بين الناس . فظهر على اللبيب المتفطن أنّ هذه الكلمات ، مع اختصارها مطويّ فيها جلّ ما يكون له مدخليّة في الإمامة ، وما يعرف به أولو الأمر .

وأيضاً لنا طريق آخر لمعرفة شخص الإمام وكذا النبي (ص) وهو استكمال نفوسنا بمتابعته في المعروف ، وفي العدل والإحسان أي : اذا اتبعناه فيما أمرنا به تقرباً الى الله تعالى وخالصاً لوجهه الكريم نتّصفُ بصفات المقربين ؛ لأننا بمتابعتهم نستمد من بواطنهم فنتحصّل نور العلم والمعرفة ، ونصير متخلّقين بأخلاقهم ، كما أنهم متخلقون بأخلاق الله تعالى . والله العالم .

الحديث الرابع

وبالسند المتصل الى الشيخ الجليل محمد بن يعقوب الكليني قدس الله سره عن علي بن ابراهيم . عن أبيه . عن النضر بن سويد . عن هشام بن الحكم أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن أسماء الله تعالى واشتقاقها . الله ممّ هو مشتق ؛ قال . فقال (ع) لي :

« يا هشام . الله مشتق من إله . والإله يقتضي مألوهاً . والاسم غير المسمّى فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئاً . ومن عبد الاسم والمعنى فقد كفر وعبد اثنين . ومن عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد . أفهمت يا هشام ؟ قال . فقلت : زدني . قال عليه السلام : إنّ لله تعالى تسعة وتسعين اسماً فلو كان الاسم هو المسمى لكان كل اسم منها إلهاً ؛ ولكن الله معنى يدل عليه بهذه الأسماء وكلها غيره ياهشام . الخبز اسم للمأكول . والماء اسم للمشروب . والثوب اسم للملبوس . والنار اسم للمحرق . أفهمت يا هشام فهماً تدفع به وتناضل به أعداءنا والمتخذين مع الله جلّ وعزّ غيره ؟ قلت : نعم . قال . فقال لي : نفعك الله به وثبّتك يا هشام !! قال هشام : فوالله ما قهرني أحد في التوحيد حتى قمت مقامي هذا »[1] .

---

(١) كتاب الكافي (ج ١) . من (باب معاني الأسماء واشتقاقها) ص ١١٤ . فقرة (٢) .

بيــان :

بهذه المضامين وردت أخبار مستفيضة . وقال في الوافي في شرح هذا الخبر ما هذا لفظه : قال في الصحاح : ألَه بالفتح إلهـة أي : عبد عبادة . ومنه قولنا : الله . وتقول : ألَه يأله إلهاً أي : تحيّر والظاهر أن لفظة إله . في الحديث . فِعال بمعنى المفعول . وقوله (ع) والإله يقتضي مألوهاً معناه : أنّ إطلاق هذا الاسم واستعماله بين الأنام يقتضي أن يكون في الوجود ذات معبود يطلق عليه هذا الاسم ، فإنّ الاسم غير المسمّى ؛ إذ الاسم عبارة عن اللفظ أو المفهوم منه . والمسمّى هو المعنى المقصود من اللفظ الذي هو مصداقه . ويحتمل أن يكون ألَه في الحديث فعلًا ماضياً أو مصدراً . وقوله (ع) : والإله يقتضي مألوها بالسكون يعني : أنّ العبادة تقتضي أن يكون في الوجود ذات معبود لا يكفي فيها مجرد الاسم من دون أن يكون له مسمّى ؛ فإن الاسم غير المسمى«انتهى كلامه رفع مقامه .

وأقول : ان هذا الخبر يحتمل فيه وجوه . منها : أن يكون المراد من قوله (ع) « فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر » من عبد اللفظ دون المسمى ؛ لأن اللفظ دالّ والمعنى مدلوله . والدالّ غير المدلول ؛ وهذا أحد الاحتمالات التي احتملها العلامة المجلسي قدس الله سره في مرآة العقول . ومنها : أن يكون مراده (ع) : لا يعبد اللفظ أو المفهوم منه . بل يعبد المسمى . والمسمى هو المعنى المقصود من اللفظ الذي هو مصداقه ؛ وهذا المعنى هو الذي احتمله صاحب الوافي قدس الله سره .

والفرق بين هذين الاحتمالين هو أن في الأول جعل المراد من الاسم في قوله (ع) « فمن عبد الاسم » الألفاظ والحروف المنقوشة دون المفهوم وما يفهم من الألفاظ . وهذا بخلافه في الاحتمال الثاني ، فإنه جعل فيه المراد من الاسم : اللفظ أو المفهوم منه . وبعبارة أخرى : الفرق بين هذين القولين أنّ في القول الأول جعل المراد من الاسم الوارد في الحديث اللفظ فقط دون المفهوم بخلاف القول الثاني . فإنه جعل المراد منه اللفظ أو المفهوم من اللفظ .

ويحتمل احتمال ثالث وهو : أنه ليس مراد الامام (ع) لفظ هذه الأسماء . ولا

مفاهيمها الذهنية ؛ لأنّ العاقل لا يقول : أعبد اللفظ أو المفهوم من اللفظ دون المصداق لا سيما اذا كان السائل مثل الهشام مع جلالة قدره . وسعة اقتداره في علم الكلام بل يمكن أن يكون المراد : الجهات التي بها سمّى الله تعالى نفسه بهذه الأسماء . وتلك الجهات ، وإن لم تكن متمايزة في عالم الوحدة ، ولكنها في مقام الظهور . باعتبار هذه الأسماء تكون متكثّرة ومتميزاً بعضها من بعض .

وبيان ذلك يستدعي رسم مقدمة هي : أن الاسم إن وضع للذات فاسم عين وجامد كزيد . وإن وضع للحدث فاسم معنى كضرب . وان وضع للمنسوب اليه الحدث فمشتق كالضارب والعالم . ووقع الخلاف في أن أسماء الله تعالى : هل هي مشتقات أو جامدات ؛ ولذا سأل هشام الله ممّ هو مشتق. وجوابه (ع) له ظهر في أن جميع أسماء الله تعالى مشتقات ؛ لأنه (ع) قال : « الله مشتق من أله والإله يقتضي مألوهاً » فلو كان لفظ الله مشتقاً فغيره بطريق أولى ؛ لأن احتمال الجامدية فيه أقوى من غيره ؛ فبناءً على ذلك أسماء الله تعالى وضعت أولاً لذات ثبت له المبدأ . وهذا معنى كليّ يصدق على كل ذات ثبت له المبدأ . والكلي لا موطن له الا في الذهن منتهى الأمر له جهة مرآتية لكل شيء يطلق عليه . فإذا تمهدت هذه المقدمة فنقول :

قوله (ع) « والاسم غير المسمّى » المراد من الاسم ما يسمى بهذه الألفاظ من الصفات الكمالية لا الألفاظ المنقوشة التي هي أسماء لأسماء الله تعالى ؛ لأن الاسم باعتبار المعنى اللغوي : ما يكون علامة للشيء . وعلامة الشيء : ما يدل عليه . والاسم يدل على الذات باعتبار دلالته على صفة وحيثية تنتزع منها أي : اللفظ بالوضع مرآة للمعنى . والمعنى بذاته يدل على الذات . والمراد بالمسمى : الذات التي يوقع عليها الاسم أي : معناه لا لفظه . فالمعنى تارة يلاحظ باعتبار حيثية أوقع عليها اللفظ فقط

مثلاً : من جملة أسماء الله تعالى : « الواحد » فمن عبد الواحد باعتبار صفة الواحدية أي يلاحظ فيه هذه الحيثية فقط فقد كفر ولم يعبد شيئاً ؛ لأنه عبد شيئاً موهوماً ؛ اذ الواحد باعتبار مفهومه صفة زائدة على ذاته تعالى وباعتبار مصداقه هو عين ذاته . وكذلك سائر صفاته تعالى . فليس له تعالى في ذاته حيثيات مختلفة كي يكون اللفظ مرآةً لها . وأخرى لا يلاحظ ذاته تعالى باعتبار حيثية من الحيثيات ومفهوم من

المفاهيم .. بل يعبد المعنى باعتبار ايقاع أسماء الله تعالى عليه بأن يجعل معاني هذه الأسماء مرآةً لجلاله وجماله فذاك التوحيد الحقّ .

فتلخص من جميع ذلك أن المراد من الاسم هنا معناه . والمراد من مسماه الذات التي تنتزع منها هذه المعاني ؛ فنهى عليه السلام عن عبادة مداليل الألفاظ . وأمر (ع) بعبادة الذات المجردة عن الحيثيات . وعن الصفات الزائدة عليها . والمؤيد لهذا الاحتمال وجوه . منها : جلالة قدر الراوي . وأنه ممّن لا يلتبس عليه الأمر حتى يتوهم أنّ المعبود يكون اللفظ أو المفهوم منه ؛ كي يردّه الإمام (ع) ويقول له : « ليس الأمر كذلك بل هو المسمّى باللفظ » . ومنها : قوله عليه السلام في آخر الخبر « أفهمت يا هشام فهماً تدفع به وتناضل به أعداءنا والملحدين مع الله جلّ وعزّ غيره » وهذا الكلام منه (ع) مُشْعِرٌ بغموض المعنى فإن كان مراده (ع) صرف أن لا يعبد اللفظ أو المفهوم منه دون المسمى لا يكون بهذه المثابة . ومنها : قوله (ع) « الخبز اسم للمأكول والماء . اسم للمشروب . والثوب اسم للملبوس . والنار اسم للمحرق » . إذ فيه إشعار بأنّ هذه الأسماء وضعت لمعان كلية واستعملت في معان ومصاديق خاصة وفيما نحن فيه أيضاً كذلك لأنّ هذه الأسماء وضعت للمعاني الكليّة . وإطلاقها عليه تعالى وتقدّس يكون من باب المرآتية لمفاهيم صفاته الجلالية والجمالية اللتين هما مرايا لذاته المقدسة عن الاتصاف بصفات الممكنات .

والحاصل : أنه كما قال بعض العرفاء : إنّ في كلماتهم عليهم السلام أربع مراتب : عبارات . وإشارات . ولطائف . وحقائق . ولكل واحدة منها عرض عريض . وكل منها مراد ؛ لأنهم (ع) خلفاء الله تعالى على الخلائق . وكلماتهم حجة عليهم . والناس مختلفون في أفهامهم واستعداداتهم . وكل واحد منهم يفهم بقدر استعداده . ودرجاتهم في المعرفة والعبودية مختلفة ؛ فبعضهم يعبدون الله تعالى على حرف . كما قال الله تعالى : (ومن الناس من يعبد الله على حرف فإن أصابه خير اطمأنّ به وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه)[1] الآية . وبعضهم يعبدون الله تعالى على مفاهيم الصفات أي : يتعقلون مفاهيم الألفاظ . كمفهوم لفظة : الله . والرحمن . والرحيم . والواحد . والأحد . وغيرها . ويتوهمون أنهم بمحض ذلك عرفوا الله تعالى وعبدوه غافلين عن أنّ الله تعالى كما احتجب عن الأبصار احتجب عن العقول أيضاً . وبعض منهم يعبدونه تعالى

(١) سورة الحج . الآية رقم (١١) .

ويعرفونه بالصفات السلبية فقط . كالمعرفة بأنه تعالى ليس كمثله شيء . وأنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرَضٍ وغيرها من صفات الجلال . وبعض منهم يعبدونه تعالى ويعرفونه بالصفات الثبوتية فقط . كالمعرفة بأنه تعالى عالم . وقادر . ومريد . ومدرك . وغيرها من صفات الجمال والكمال . وبعض منهم يعبدونه تعالى ويعرفونه بصفاته الجلالية والجمالية معاً . فكأنه (ع) قال للذين يعبدون الله على حرف : لا تعبدوا الله على الاسم بل اعبدوه تعالى على المعنى . وقال للذين يعبدونه تعالى على المسمى بالاسم : لا تعبدوه على المسمى بالاسم أي : على مفهوم اللفظ بل اعبدوه تعالى على المعنى الذي يوقع عليه الاسم . وقال للذين يعبدونه تعالى على المعنى أي على معنى الصفات : لا تعبدوه تعالى على المعنى من حيث يدل عليه الاسم فقط بل اعبدوا الذات المجردة من تلك الحيثيات والمعاني بل المجردة من الصفات والأسماء أي الذات المجردة من جميع المفاهيم والأسماء والصفات والحيثيات الزائدة على الذات بإيقاع الأسماء عليها . والله العالم .



الحديث الخامس

وبالسند المتصل الى الشيخ الجليل محمد بن يعقوب الكليني قدس الله سره . عن محمد . عن ابن عيسى . عن الحسين . عن القاسم بن محمد . عن عليّ . عن أبي بصير **قال** : جاء رجل الى أبي جعفر عليه السلام . فقال له : أخبرني عن ربك متى كان **فقال** :

« ويلك ! ! إنما يقال لشيء لم يكن متى كان . إنَّ ربي تبارك وتعالى كان ، ولم يزل ، حياً بلا كيف ، ولم يكن له كان ، ولا كان لكونه كون كيف . ولا كان له أين . ولا كان في شيء ، ولا كان على شيء . . ولا ابتدع لمكانه مكاناً ، ولا قوي بعدما كوّن الأشياء ، ولا كان ضعيفاً قبل أن يكوّن شيئاً ، ولا كان مستوحشاً قبل أن يبتدع شيئاً ،ولا يشبه شيئاً مذكوراً ، ولا كان خلواً من الملك قبل إنشائه ، ولا يكون منه خلواً بعد ذهابه ، لم يزل حياً بلا حياة ، وملكاً قادراً قبل أن ينشئ شيئاً ،وملكاً جباراً بعد إنشائه للكون ، فليس لكونه كيف ، ولا له أين ، ولا له حدّ ، ولا يعرف بشيء يشبهه ، ولا يهرم لطول البقاء ، ولا يصعق لشيء بل لخوفه تصعق الأشياء كلها ، كان حياً بلا حياة حادثة ، ولا كون موصوف ، ولا كيف محدود ،ولا أين موقوف عليه ، ولا مكان جاور شيئاً بل حيّ يعرف وملك

لم يزل له القدرة والملك . أنشأ ما شاء حين شاء بمشيئته ، لا يحدّ ولا يبعّض ولا يفنى . كان أولاً بلا كيف ، ويكون آخراً بلا أين . (وكلّ شيء هالك إلا وجهه[1]) . له الخلق والأمر . تبارك الله ربّ العالمين . ويلك أيها السائل ! ! إنّ ربي لا تغشاه الأوهام ، ولا تنزل به الشبهات ، ولا يجار من شيء ، ولا يجاوره شيء ، ولا تنزل به الأحداث ، ولا يُسأل عن شيء ، ولا يندم على شيء ، ولا تأخذه سنة ولا نوم ، له ما في السماوات وما في الأرض وما بينهما ، وما تحت الثرى »[2] .

بيان :

قوله (ع) « ولم يكن له كان » الظاهر أنَّ المراد أنه لم يكن له تعالى وجود زائد على ذاته ، بل ذاته ووجوده أنيّته . ويمكن أن يكون المراد نفي الزمان عن وجوده تعالى أي أنه تعالى كان موجوداً بلا زمانٍ بناءً على دلالة لفظة كان على الزمان . ويمكن أن يكون المراد نفي الصفات الزائدة عنه تعالى أي : لم يتحقق له شيء من الصفات الزائدة على ذاته تعالى .

قوله (ع) « ولا كان لكونه كون » أي : لا يكون لموجوديّته تعالى وجود زائد على أصل التحقق بل هو تعالى وتقدس عين الوجود وعين التحقق . والفرق بينه وبين ما قبله هو أنَّ المراد من لفظةَ كان في الفقرة الأولى نفي زيادة الوجود عن ذاته تعالى ، يعني أنَّ وجوده انّيته . والمراد من لفظةَ كان في الفقرة الثانية نفي توهم كونه تعالى مفهوم الوجود ، وإثبات أنه تعالى حقيقة الوجود ومصداقه هذا بناءً على الظاهر من انفصال لفظةَ كيف عما قبلها . وأمّا بناء على اتصالها بما قبلها فيمكن أن تكون لفظة كيف مضافاً إليه أي : ثبوت كيفٍ . والظاهر زيادة لفظة الكون أصلاً فتصير العبارة هكذا : ولا كان

(١) (كل شيء هالك الا وجهه) القصص ، ٨٨ .

(٢) كتاب الكافي (ج ١) . من (باب الكون والمكان) ص ٨٨ . فقرة (٣) .

لكونه كيف . كما حكي عن توحيد الصدوق قدس الله سره بإسقاط لفظة الكون .
وقيل : إن المراد أنه لم يكن الكيف ثابتاً له .

وبالجملة فهنا احتمالات . منها : ثبوت لفظة الكون في الحديث مع اتصال لفظة كيف بما قبلها . ومنها : ثبوتها مع انفصال لفظة كيف عمّا قبلها . ومنها سقوط لفظة الكون فيه مع اتصال لفظة كيف بما قبلها . ومنها : سقوطها مع انفصالها عمّا قبلها : فهذه احتمالات أربعة .

أما في الأول فلفظة كيف مضاف إليه . ولفظة الكون بمعنى الثبوت . فالمعنى لا يكون لكونه ثبوت كيف . وقال بعض المحققين : يعني أنّ كونه كون لم يتحقق له كيف . انتهى .

وأمّا بناءً على الثاني فالمراد من لفظة الكون : الوجود : فالمعنى : ولا يكون لوجوده وجود . فتصير لفظة كيف وما بعدها جملة مستأنفة .

وأما بناءً على الثالث فلفظة كيف اسم لكان . فالمعنى : ولا كان لوجوده كيف . أولا يكون الكيف ثابتاً له .

وأمّا بناءً على الرابع فلفظة كيف وما بعدها جملة مستأنفة . فالمعنى : ولا كان له وجود زائد على الذات بل هو عين الوجود . وعين التحقق .

والحاصل أنه بناءً على اتصال كيف بما قبله فالظاهر أنّ المراد من قوله (ع) « لكونه » أي : لثبوته بناءً على ثبوت لفظة الكون . وأما بناءً على سقوطها فلفظة لكونه بمعنى الوجود مطلقاً ؛ واحتمال الأخير بعيد ؛ فتدبر جيداً .

قوله (ع) « كيف ولا كان له تعالى أين » أي : إن كان له تعالى ماهية ووجود زائد على ذاته لزم دخوله في الممكنات المادية التي لها أين ؛ لأنّ التركيب من لوازم الإمكان . والممكن يحتاج إلى أين ؛ هذا بناءً على انفصال كيف عما قبله . كما مرّ من أنه الظاهر من الكلام . وأمّا بناء على اتصاله بما قبله . كما احتملناه . فمراده (ع) أنه كما لم يكن له تعالى متى لم يكن له أين ؛ لأنهما متلازمان في الوجود أي كل ما يكون له متى يكون له أين فتأمل .

قوله (ع) ولا ابتدع لمكانه مكاناً » أي : لتمكّنه .

قوله (ع) « ولا كان خلواً من الملك قبل إنشائه . ولا يكون منه خلواً بعد ذهابه » لهذه الفقرة من الكلام احتمالات . منها : أن يكون المراد بعدم الخلو قبل إنشائه وبعد ذهابه أنَّ أجزاء الملك أي الممكنات قبل وجوداتها وبعد فنائها لها كينونيّة علمية عند الحق تعالى . ولا يتغيّر علمه بها في حالتي وجودها وعدمها أي : علمه بها في كلا الحالين سواء : وهذا المعنى بعيد : لأن الظاهر من عدم الخلو عدم خلوه تعالى من وجوداتها الخارجية لا من وجوداتها العلمية فقط . ومنها أن يكون المراد بعدم الخلو عنها عدم الخلو من وجوداتها الخارجية . وعدم الخلو بهذا المعنى يتصور على أحد الوجهين . أحدهما : أنَّ المراد بعدم خلوه تعالى عنها عدم خلوه عن حقائقها وكمالاتها أي وجوداتها العينية . وذلك لما تقرّر في محلّه من أنّ بسيطة الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها . ولما تقرر في محلّه أيضاً من أنّ العلّة حدّ تام للمعلول أي كاشف تام وشارح كامل له : لأنّ العلة جامعة لفعليات المعلول بنحوٍ أتمّ . فذاته تعالى مع بساطتها ووحدتها تمام الأشياء أي تمامها بحسب وجوداتها وكمالاتها لانقائصها وحدوداتها : وهذه الجهة منشأ علمه تعالى بها قبل وجوداتها وبعدها . ومعها فالمراد : أنّ الله تعالى بحقيقته البسيطة لا يخلو منه شيء في السماوات ولا في الأرضين . كما في الحديث أنّه تعالى داخل في الأشياء . لا كدخول شيء في شيء . وخارج عن الأشياء لا كخروج شيء عن شيء . وثانيهما أن يكون المراد بعدم خلوه تعالى عنه قبل إنشائه . ويعد ذهابه : أنَّ أجزاء الملك أعني الموجودات الممكنة حاضرة عنده تعالى بالعلم الحضوري . أعني بوجوداتها وأعيانها لا بصورها وأشباهها . وهي . وإن كانت في حدّ ذاتها متغيرات ومتجددات . ولكن لها نسبتان : نسبة الى ذواتها . ونسبة إلى مبدعها . فبالنسبة إلى ذواتها حادثات ومتغيرات أي مسبوقات بالاعدام . وكذلك نسبة بعضها إلى بعض آخر . وبالنسبة إلى مبدعها ثابتات غير متغيرات .

وحمل المحدّث القاساني قدس الله سره هذه الفقرة من هذا الحديث على هذا المعنى الأخير . ولا بأس بالاكتفاء . في بيان ذلك . بما قاله . قدس الله سره . قال في الوافي ما هذا لفظه : « ولا كان خلواً من الملك قبل انشائه . ولا يكون منه خلواً بعد ذهابه . بيان ذلك وتحقيقه أنَّ المخلوقات وإن لم تكن موجودة في الأزل لأنفسها . وبقياس بعضها إلى بعض على أن يكون الأزل ظرفاً لوجوداتها كذلك إلاّ أنها موجودة في الأزل لله

سبحانه وجوداً جميعاً وحدانياً غير متغير بمعنى أن وجوداتها اللايزالية الحادثة ثابتة لله

سبحانه في الأزل كذلك . وهذا كما أنَّ الموجودات الذهنية موجودة في الخارج إذا قيّدت بقيامها بالذهن . وإذا أطلقت من هذا القيد فلا وجود لها إلا في الذهن ؛ فالأزل يسع القديم والحادث والأزمنة وما فيها . وما خرج عنها . وليس الأزل كالزّمان وأجزائه محصوراً مضيّقاً يغيب عن بعض . ويتقدم جزء ويتأخر آخر ؛ فإنّ الحصر والضيق . والغيبة من خواص الزمان والمكان وما يتعلق بهما . والأزل عبارة عن اللازمان السابق على الزمان سبقاً غير زماني . وليس بين الله سبحانه وبين العالم بعد مقدّر ؛ لأنه إن كان موجوداً يكون من العالم وإلاّ لم يكن شيئاً . ولا ينسب أحدهما إلى الآخر من حيث الزمان بقبليّة ولا بعدية . لانتفاء الزمان عن الحق . وعن ابتداء العالم فسقط السؤال بمتى عن العالم كما هو ساقط عن وجود الحق ؛ لأن متى سؤال عن الزمان . ولا زمان قبل العالم فليس إلا وجود بحت خالص ليس من العدم وهو وجود الحق ووجود من العدم وهو وجود العالم . فالعالم حادث في غير زمان وانما يتعسّر فهم ذلك على الأكثرين لتوهمهم الأزل جزءاً من الزمان يتقدم سائر الأجزاء وإن لم يسموه بالزمان . فإنهم أثبتوا له معناه . وتوهموا أنّ الله سبحانه فيه ولا موجود فيه سواه . ثم أخذ يوجد الأشياء شيئاً فشيئاً في أجزاء أخر منه ؛ وهذا توهم باطل وأمر محال ؛ فإنّ الله عزّ وجل ليس في زمان ولا مكان بل محيط بهما . وبما فيهما وما معهما . وما تقدمهما . وتحقيق المقام يقتضي بسطاً من الكلام وفتح باب علم مكنون لا يسعه العقول المشوبة بالأوهام . ونحن نشير إلى لمعة منه لمن كان أهله سائلين من الله عزّ وجلّ أن يحفظها عن القاصرين المجادلين بالباطل ليدحضوا به الحق إن شاء الله .

فنقول ؛ ليعلم أنّ نسبة ذاته سبحانه إلى مخلوقاته يمتنع أن تختلف بالمعية واللامعية وإلاّ فيكون بالفعل مع بعض . وبالقوة مع آخرين . فيتركب ذاته سبحانه من جهتي فعل وقوة . وتغيّر صفاته حسب تغيّر المتجددات المتعاقبات تعالى عن ذلك بل نسبة ذاته التي هي فعلية صرفة . وغناء محض من جميع الوجوه إلى الجميع . وإن كان من الحوادث الزمانيّ . نسبة واحدة ومعية قيومية ثابتة غير زمانية ولا متغيرة أصلاً . والكلّ بغنائه بقدر استعداداتها مستغنيات كل في وقته وبمحله . وعلى حسب طاقته . وإنما

فقرها ، وفقدها ، ونقصها بالقياس إلى ذواتها ، وقوابل ذواتها ، وليس هناك إمكان وقوة البتة ، فالمكان والمكانيّات بأسرها بالنسبة إلى الله سبحانه كبقعة واحدة في معيّة الوجود ، والسماوات مطويات بيمينه ، والزمان والزمانيات بآزالها وآبادها كان واحداً عنده في ذلك ، جفّ القلم بما هو كائن ما من نسمة كائنة إلا وهي كائنة ، والموجودات كلها شهادياتها وغيبياتها كموجود واحد في الفيضان عنه ، ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة ، وإنما التقدم والتأخر والتجدد والتصرم والحضور والغيبة في هذه كلها بقياس بعضها إلى بعض ، وفي مدارك محبوسين في مطمورة الزمان المسجونين في سجن المكان لاغير ، وإن كان هذا لما تستغرب الأوهام ، ويشمئز عنه قاصرو الأفهام ، وأما قوله عزّ وجل : (كل يوم هو في شأن)[1] فهو كما قال بعض أهل العلم : إنها شؤون يبدئها لا شؤون يبتدئها .

ولعل من لم يفهم بعض هذه المعاني يضطرب ، فيصول ، ويرجع ، فيقول : كيف يكون وجود الحادث في الأزل ؛ أم كيف يكون المتغير في نفسه ثابتاً عند ربّه ؟ أم كيف يكون الأمر المتكثر المتفرق وحدانياً جمعياً ؛ أم كيف يكون الأمر الممتد أعني : الزمان واقعاً في غير الممتد أعني : اللازمان مع التقابل الظاهر بين هذه الأمور فلنمثل له بمثال حسي يكسر سورة استبعاده : إنّ مثل هذا المعترض لم يتجاوز بعد درجة الحس والمحسوس فليأخذ أمراً ممتداً كحبل ، أو خشب مختلف الأجزاء في اللون ، ثم ليمرره في محاذاة نملة أو نحوها ممّا تضيق حدقته عن الإحاطة بجميع تلك الامتدادات فإنّ تلك الألوان المختلفة متعاقبة في الحضور ، تظهر لها شيئاً فشيئاً واحداً بعد آخر لضيق نظرها ، ومتساوية في الحضور لديه ، يراها كلها دفعة لقوة إحاطة نظره ، وسعة حدقته ، وفوق كل ذي علم عليم » انتهى كلامه رفع مقامه .

ولعمري ، إنّه كلام متين يليق أن يكتب بالنور على صفحات خدود الحور ، ولكنه قد استشكل على القائل بهذه المقالة بأمرين ، أحدهما : بالفرق بين الشيء الذي يكون أجزاؤه مجتمعاً في الوجود ؛ كالأمور القارّة ، وبين غيره كالأمور الغير القارّة ، ومثال الثاني كالزمان والحركة ، ومثال الأول كالزمانيات والمكان ومثال النملة من قبيل الأول ؛ لأنّ عدم إدراك النملة لعدم إحاطتها بجميع الخطوط مع كونها مجتمعات في

---

(١) الرحمن ، آية ٢٩ .

الوجود لا لعدم اجتماعها في الوجود . وثانيهما : بأن الأمور غير القارة أي : الأمر المتجدد المتكثر كيف يكون ثابتاً عند ربّه ؛ ويمكن دفعهما بأن المثال يقرّب من وجه ويبعد من وجوه . ومثال النملة باعتبار إحاطة الحق تعالى على جمّيع الممكنات وعدم احاطة غيره بها ؛ فكما أنه لا يمكن للنملة الإحاطة بجميع الخطوط دفعة واحدة لضيق حدقتها فكذلك الموجود الزماني المقيد وجوده بالزمان لا يمكنه الإحاطة بكل الزمان والزمانيات ؛ لأن وجوده مقصور على قطع من الزمان . ولا يمكنه التجرد عن الزمان ؛ لأنه زماني حتى يمكنه الإحاطة بكل الزمان بخلاف من كان مجرّداً عن الزمان والمكان مع كونه خالقهما ؛ لأنه تعالى لكونه خالقاً للزمان والزمانيات والمكان والمكانيات لا يمكن خلوه تعالى عنها أبداً وإلاّ لزم الاستكمال بها ؛ لأنه إن فرض خلوه عنها ولو في برهة من الزمان فيكون ناقصاً ويحتاج الى مكمّل يكمله بها تعالى عن ذلك علواً كبيراً فكيف يكون غنياً بالذات ؟ .

والقول بأنه كيف يمكن اجتماع الأمور المتكثرة المتفرقة عنده تعالى استبعاد محض وقياس للشاهد بالغائب . ولا دليل على امتناعه بل نظيره متحقق فينا وهو الكلام ؛ لأن الكلام أمر تدريجي الحصول وغير قار الذات . ولا يكون أجزاؤه مجتمعاً في الخارج . ومع كثرتها وعدم اجتماعها في الخارج تجتمع في الذهن دفعة واحدة . كيف وإن لم يكن الأمر كذلك كيف يكون دالاً على المعنى لأنه لا شك في كون مجموعه من حيث المجموع مفيداً للمعنى لا كل واحدٍ واحدٍ من أجزائه . فما لم تكن جميعها حاضرة عند المستمع لا يمكن له أن يستفيد منه المعنى المقصود . فكما أنّ الكلام مع كثرة أجزائه . وعدم اجتماعها في الخارج مجتمعات في الذهن ؛ فكذلك الموجودات الممكنة مع كثرتها . وعدم امكان اجتماعها في الزمان بل هي مع نفس الزمان مجتمعات عند ربها بل بالاجتماع يكون موجوداً لأنها به يصير واحداً والشيء المتكثر في ذاته ما لم يصر واحداً ولو باعتبار آخر غير ما في ذاته لم يصر موجوداً . وفهم هذا غامض جداً وليس هنا مقام توضيحه فتدبر جيداً .

قوله (ع) « بلا حياة » أي : بلا حياة زائدة على ذاته .

قوله (ع) « وملكاً قادراً قبل أن ينشئ شيئاً » أي له تعالى استيلاء واقتدار على

كل شيء بذاته . قبل الإنشاء وبعده . وله الاقتدار على الممكن ان شاء أوجده وان شاء أبقاه على العدم .

قوله (ع) « ولا يصعق لشيء » أي : لا يفزع من شيء ولا يُغشى عليه .

قوله (ع) « بل لخوفه تصعق الأشياء كلها » أي : من جهة الخوف منه تعالى تفزع الأشياء كلها ولو تكويناً أو في الآخرة . أو تهلك الأشياء عند ظهور قدرته تعالى وتجلّيه كي لا يرد عليه الإشكال بأن الكفار وأكثر الناس لا يخافون منه تعالى ولا يفزعون له : لعدم معرفتهم به تعالى شأنه .

قوله (ع) « كل شيء هالك إلا وجهه » أي : ذاته بناء على كون مرجع الضمير في وجهه هو الله تعالى . وامّا بناء على كون مرجعه الشيء . كما لعلّه الأظهر أي جهة استناده الى الله تعالى . والله العالم .



الحديث السادس

وبالسند المتصل الى الشيخ الجليل محمد بن يعقوب الكليني قدس الله سره . عن محمد بن أبي عبد الله رفعه عن أبي عبد الله (ع) قال : بينما أمير المؤمنين صلوات الله عليه يخطب على منبر الكوفة إذ قام اليه رجل يقال له : ذِعلِب ذو لسان بليغ في الخطب . شجاع القلب . فقال : يا أمير المؤمنين (ع) . هل رأيت ربك ـ فقال (ع)؟ (ويلك يا ذعلب !! ما كنت أعبد ربّاً لم أره) . فقال : يا أمير المؤمنين (ع) : كيف رأيته ؟ قال (ع) :

« ويلك يا ذِعلِب !! لم تره العيون بمشاهدة الأبصار ، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان . ويلك يا ذعلب !! إنّ ربي لطيف اللطافة لا يوصف باللطف ، عظيم العظمة لا يوصف بالعظم ، كبير الكبرياء لا يوصف بالكبر ، جليل الجلالة لا يوصف بالغلظ ، قبل كل شيء لا يقال شيء قبله ، وبعد كل شيء لا يقال له بعد ، شاء الأشياء لا بهمة ، درّاك لا بخديعة ، في الأشياء كلها غير متمازج بها ولا بائن منها ، ظاهر لا بتأويل المباشرة ، متجلٍّ لا باستهلال رؤية ، ناءٍ لا بمسافة ، قريب لا بمداناة ، لطيف لا بتجسّم،موجود لا بعد عدم ، فاعل لا باضطرار ، مقدّر لا بحركة ، مريد لا بهمامة ، سميع لا

بآلة . بصير لا بأداة . لا تحويه الأماكن . ولا تضمّنه الأوقات . ولا تحدّه الصفات . ولاتأخذه السنات . سبق الأوقات كونه . والعدم وجوده . والابتداء أزله . بتشعيره المشاعر عُرف أن لا مشعر له . وبتجهيره الجواهر عُرف أن لا جوهر له . وبمضادّته بين الأشياء عرف أن لا ضد له . وبمقارنته بين الأشياء عرف أن لا قرين له . ضادّ النور بالظلمة . واليبس بالبلل . والخشن باللين . والصّرد بالحرور . مؤلّف بين متعادياتها . مفرّق بين متدانياتها دالة بتفريقها على مفرقها وبتأليفها على مؤلفها . وذلك قوله تعالى : (ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون)[1] . تفرق بين قبل وبعد ليعلم أن لا قبل له . ولا بعد له . شاهدة بغرائزها أن لا غريزة لمغرزها مخبرة بتوقيتها أن لا وقت لموقّتها . حجب بعضها عن بعض ليُعلم أن لا حجاب بينه وبين خلقه . كان ربّاً إذ لا مربوب . وإلهاً إذ لا مألوه . وعالماً إذ لا معلوم . وسميعاً إذ لا مسموع »[2] .

بيـــان :

قوله (ع) « ويلك يا ذعلب » هذا هو ذعلب اليماني . وضبطه الشهيد قدس الله سرّه في قواعده بكسر الذال المعجمة وسكون العين المهملة وكسر اللام .

قوله (ع) « ما كنت أعبد ربّاً لم أره » إشارة الى أنّ العبادة والعبودية لا يمكن تحققها إلا بمعرفة المعبود . والمعرفة الحقيقية عبارة عن مشاهدة المعبود بعين البصيرة واليقين ؛ ولما كانت الرؤية كثيراً ما تطلق على إدراك الشيء المعلوم المتشخص الذي لا

(١) سورة الذاريات . الآية ٤٩ .

(٢) كتاب الكافي (ج ١) من (باب جوامع التوحيد) ص ١٣٨ . فقرة (٤) .

يعتريه الشك والاشتباه . وهو أعم من الدّرك بالحواس إن كان محسوساً . ومن الدّرك بالقلب إن كان غير محسوس . قال (ع) لدفع الاشتباه « لم تره العيون بمشاهدة الأبصار ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان » .

قوله (ع) « إن ربي لطيف اللطافة » أي أنه تعالى يكون حقيقة اللطافة لا أنه موصوف باللطافة . وكذا قوله (ع) « عظيم العظمة » أي أنه سبحانه حقيقة العظمة لا أنه موصوف بالعظمة ؛ والحاصل أنه لما كانت صفاته تعالى عين ذاته تعالى وتقدس . كل صفة تنتزع منه فهي منتزعة من مكون ذاته لا من شيء زائد على ذاته تعالى . كصفات المخلوقين . قيل : وإضافته الى اللطافة مبالغة في اللطف .

قوله (ع) « قبل كل شيء لا يقال شيء قبله » القبليّة تطلق تارة على القبلية الذاتية . وأخرى على القبلية الزمانية . وثالثة على غيرهما . ولكن المراد هنا القبلية الذاتية ؛ لأن الله تعالى أجلّ من الوقوع في الزمان ؛ لأنه خالق الأزمنة فلا يصح أن يقال : هو واقع في الزمان السابق والأشياء واقعة في الزمان اللاحق ؛ وهذا لا ينافي القول بالحدوث الزماني للعالم كي يقال : إنّ أجزاء العالم متجددات متغيرات في نفسه . فوجودها عين حدوثها . وبقاؤها عين فنائها ؛ فلا يصلح للبقاء والقدم . والزمان على التحقيق أمر اعتباري ينتزع عن المادّيات المتجددة . فلا شيء متحقق في الخارج كي يصلح للبقاء ؛ وبالجملة إنّ ذاته تعالى بذاته وبوجوده متقدم على الأشياء لا بالزمان . لأنّ التقدم والتأخر الزماني يكون بين الزمانيات . وهو تعالى وتقدس منزّه عن الزمان . وتفصيل ذلك على وجه يرتفع به جميع الإشكالات الواردة في هذا المقام موكول الى محلّه وليس هنا مقام ذكره .

قوله (ع) « شاء الأشياء لا بهمّة » أي لا بإرادة زائدة على ذاته .

قوله (ع) « درّاك لا بخديعة » أي يدرك الأشياء . وعالم بما في الكون ولا يحتاج حصول علمه تعالى بها الى أعمال الحيل للتوصل الى العلم بها كما تراه في المخلوقين ؛ وبالجملة إنه تعالى مدرك وليس إدراكه كإدراك المخلوقين في الاحتياج الى أعمال الحيل . وكون إدراكه بالأداة .

قوله (ع) « غير متمازج بها » أي غير مخلوط بها .

قوله (ع) « ولا بائن منها » أي ليس مبايناً عنها بالعزلة . كما قال (ع) في خطبته الأخرى « داخل في الأشياء لا بالممازجة خارج عن الأشياء لا بالمباينة » ودخوله تعالى فيها كناية عن تقوّم الأشياء به تعالى أي هو سبحانه مقوّم الأشياء وكذلك خروجه تعالى عنها كناية عن عدم محدوديته تعالى بحدود الأشياء ؛ وبعبارة أخرى ؛ لعل المراد من عدم تباينه تعالى عنها بالعزلة عدم الوجود لها استقلالاً في قبال وجود الواجب عزّ وجل وإثبات أنَّ وجوداتها وجود تعلّقي قائم به تعالى بل هي كما تقرر في محلّه عين الرّبط وعين التعلق بمبدئها . وبيان أنّ مغايرته تعالى عن الأشياء بالصفة أي بالإمكان وحدوده ولوازمه وبالجملة إنه تعالى باعتبار الحدود يكون مبايناً عن الأشياء . وباعتبار الوجود والتحقق يكون حقيقة الأشياء وأصلها ومبدئها فكيف يكون خارجاً عنها .

قوله (ع) « ظاهر لا بتأويل المباشرة » أي ظهوره تعالى بذاته فلا يحتاج الخلق في رؤية ظهوره تعالى إلى مباشرة الحواس .

قوله (ع) متجلٍّ » أي ظاهر غير خفي على عباده .

قوله (ع) « لا باستهلال رؤية » أي منزّه عن تعلق الأبصار به .

قوله (ع)«ناءٍ لا بمسافة » أي بعيد عن المخلوق لعجزه عن الوصول إلى معرفة كنه ذاته . لا ببعد المسافة بل بتماميته وكماله وبوجوب وجوده .

قوله (ع) « قريب لا بمداناة » أي لا بقرب المكان بل بمعيّة القيّوميّة .

قوله (ع) « لطيف لا بتجسّم » أي يدق عن إدراك المدركين لا بدقة جسمانية مثل رقة الجسم وصغره ولطافته . وهذه الصفة كسائر الصفات الحميدة تشترك بين الله تعالى وبين مخلوقاته من جهة أصل الحقيقة وكماله وتمتاز فيه تعالى عن صفات المخلوقين من جهة الحدود والنقائص فيهم وعدمه فيه تعالى كما يقال في هذا المقام : خذِ الغايات واترك المبادئ .

قوله (ع) « بتشعيره المشاعر عرف أن لا مشعر له » نفى المشعر عنه تعالى لكونه أجلّ وأعظم من أن يكون متصفاً بصفات المخلوقين . وأيضاً لما كان هو تعالى علةً للمشاعر وغيرها ولا يمكن أن تكون العلة في مرتبة وجود المعلول ومحدودة بحدوده

بتشعيره إياها عرف أن لا مشعر له . ولمّا كان موجد الشّيء لا يمكن أن يكون فاقداً له عرف أنه تعالى متصف بها على الوجه الأتم الخالي من شوائب النقصان . وباحتياجنا إلى تلك الأمور عرف أن لا احتياج له إليها . لأنَّ الاحتياج من لوازم الإمكان ووجوب الوجود ينافي الاحتياج .

قوله (ع) « وبتجهيره الجواهر عرف أن لا جوهر له » أي بماهيتها التي تقابل ماهية العرض يعرف أنها ممكنة وكل ممكن محتاج إلى مبدئ ؛ فمبدئ المبادئ لا يكون حقيقة من هذه الحقائق .

قوله (ع) « وبمضادته بين الأشياء عرف أن لا ضد له ؛ لأنَّ الأضداد لا تكون أضداداً إلا بحدودها وماهياتها لا بوجوداتها وكمالاتها وحيث إنه تعالى غير محدود بحدود الممكنات عرف أن لا ضد له .

قوله (ع) وبمقارنته بين الأشياء عرف أن لا قرين له » كمقارنته بين العرض والمعروض والحالّ والمحلّ . وغير ذلك عرف أن لا قرين له لدلالة كل ذلك على الاحتياج والنقص .

قوله (ع) « ضادّ النّور بالظلمة - إلى قوله (ع) - والصرد بالحرور » إشارة إلى أنّ عرفاننا إياه تعالى بصفاته الجلالية والجمالية لا يمكن غالباً إلا بمرآة الموجودات فإننّا بوجوداتها وكمالاتها عرفنا وجوده تعالى وصفاته الجمالية وبحدوداتها ونقائصها عرفنا صفاته الجلالية .

قوله (ع) كان ربّاً إذ لا مربوب . الخ . إشارة إلى أن كل ذلك في مرتبة ذاته تعالى موجود قبل إيجاد الموجودات وبعده ومعه .

فإن قلت : كيف ذلك وهذه من صفات ذات الإضافة وهي لا تتحقق إلا بمتضايفين قلتُ : ماذكرت كذلك إلاّ أن للموجودات اعتبارين فباعتبار ذواتها متكثّرات ومحدودات بحدود الزمان . وكل واحد منها واقع في قطعة من الزمان ؛ وباعتبار نسبتها إلى جاعلها مجتمعات عنده موجودات في الأزل والأبد . وبهذا الاعتبار يصدق عليه تعالى أنه ربّ إذ لا مربوب . وإله إذ لا مألوه . وكذلك نظائره ؛ فتدبّر ؛ فإنه دقيق .

تنبيه : لما سأل ذِعْلب عنه (ع) عن كيفية الرؤية فكأنه قال : كيف وجدته بعدما رأيته نبّهه (ع) بأن رؤيتي إياه تعالى لم تكن بمشاهدة هذه الأبصار بل بحقيقة الإيمان فوجدته وعرفته وميزته تعالى وتقدس عن غيره بالصفات الألوهية وبأنه تعالى لطيف اللطافة . وكذا وكذا إلى قوله (ع) بتشعيره المشاعر فمن ادّعى مشاهدته تعالى بحقائق الإيمان فعليه أن يعرفه بالصفات الخاصة به تعالى لا بالصفات العامة فقط . كمفهوم العلم والقدرة وغيرهما ولكن لّما كانت المعرفة على هذا النحو متعسّرة إن لم تكن متعذرة على عامة الخلق نبّهه (ع) بأنه يعرف أيضاً بمرآة وجود الممكنات حيث قال بتشعيره المشاعر عرف أن لا مشعر له إلى آخر الحديث والحاصل أنّ الطريق إلى معرفته تعالى إمّا البرهان وإما الوجدان والثاني مختص بأوليائه وحججه على خلقه والأول لعموم الناس .

الحديث السابع

وبالسند المتصل إلى الشيخ الجليل العلامة المجلسي قدس الله سره . عن توحيد الصدوق وخصاله . عن الطّالقاني . عن محمد بن سعيد بن يحيى . عن إبراهيم بن هاشم البلدي . عن أبيه . عن المعافا بن عمران . عن إسرائيل . عن المقدام بن شريح بن هاني . عن أبيه . قال : إنّ أعرابياً قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين (ع) فقال : يا أمير المؤمنين . أتقول إنّ الله تعالى واحد؟ قال فحمل الناس عليه وقالوا : يا أعرابي . أما ترى ما فيه أمير المؤمنين (ع) من تقسم القلب ؟ فقال أمير المؤمنين : « دعوه فإن الذي يريده الأعرابي هو الذي نريده من القوم » ثم قال (ع) :

« يا أعرابي . إنّ القول في أنّ الله واحد على أربعة أقسام : فوجهان منها لا يجوزان على الله عزّ وجلّ . ووجهان يثبتان فيه . فأما اللذان لا يجوزان عليه فقول القائل : واحد يقصد به

باب الأعداد ؛ فهذا مالا يجوز لأن مالا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد . أما ترى أنه كفر من قال : إنه ثالث ثلاثة ، وقول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس ؛ فهذا مالا يجوز لأنه تشبيه وجلَّ ربنا وتعالى عن ذلك .

وأمّا الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل : هو واحد ليس له في الأشياء شبيه كذلك ربّنا . وقول القائل : إنه عزّ وجل أحديّ المعنى يعني به أنّه لا ينقسم في وجودٍ ولا عقل ولا وهم كذلك ربنا عزّ وجلّ »[1] .

بيـــان :

قوله (ع) « إنّ القول في أنّ الله واحد على أربعة أقسام » أي لهذا القول أحد من أربعة أقسام ؛ لأن للواحد اطلاقات ومعاني منها الواحد العددي . وهو يطلق على وجهين ؛ تارة يطلق ويراد منه المفهوم الذي يقابل الاثنين والثلاث وغيرهما . وبهذا المعنى لا يجوز إطلاقه عليه تعالى لأن الواحد بهذا المعنى هو الواحد العددي الذي هو مفهوم من المفاهيم الذهنية وعارض على الموجودات الممكنة التي لها ثانٍ في الوجود . ولّما لم يكن له تعالى مفهوم ذهني ولا ثاني له في الوجود فالواحد بهذا المعنى لا يصدق عليه أي ؛ لا يعرض عليه تعالى مفهوم الواحد . كما قال (ع) « مالا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد » . وأخرى يطلق ويراد به الواحد الذي هو مبدأ الأعداد والفرق بينهما أنَّ الأول أخذ بشرط لا والثاني لا بشرط يعني أنّ جميع الأعداد يتركب منه وهو يكون مع كلّ منها أي : هو مبدأ للكل ولا يصدق عليه تعريف العدد حيث إنه قال علماء الحساب في تعريفه العدد مايساوي نصف مجموع حاشيتيه . ولّما لم يصدق هذا التعريف علىالواحد قالوا : الواحد مبدأ الأعداد وليس هو بعدد . وبهذا المعنى لا مانع من إطلاقه عليه تعالى . كما ورد في الدعاء الثامن والعشرين من أدعية الصحيفة

(١) كتاب التوحيد للشيخ الصدوق وباب (معنى الواحد والتوحيد والموحد) فقرة ٣ ص ٨٣ . دار للعرفة ـ بيروت .

السجادية ـ على داعيها الصلاة والسلام ـ الذي هو في التّفزع إلى الله تعالى : « لك يا الهي وحدانية العدد وملكة القدرة الصمد » والسرّ في ذلك أن الواحد بهذا المعنى لا ثاني له لا في الذهن ولا في الخارج وكذلك الوحدة الحقة الحقيقية لا ثاني لها في الخارج ولا في

الذهن ؛ فكما أنّ الواحد بهذا المعنى لا يخلو منه معدود ولا يتكثّر بتكثّر المعدودات ، فكذلك الواحد الحقيقي لا يخلو منه وجود . ولا يتكثّر بتكثر الممكنات والموجودات ، كما قال (ع) « أما ترى أنه كفر من قال إنه ثالث ثلاثة » . لأنهم أرادوا به أنه واحد منهم بالوحدة العددية التي تقابل الاثنين والثلاث وغيرهما . وهذا كفر قطعاً . ومنها الواحد الجنسي والنوعي وهو يطلق على المفاهيم الذهنية ويطلق أيضاً على الموجودات الخارجية باعتبار اشتراكها في النوع كما قال (ع) « وقول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس » أي ؛ لمّا لم يكن له تعالى جنس ولا نوع ولا ماهية من الماهيات لا يجوز إطلاق الواحد بهذا الاعتبار عليه تعالى ؛ لأنه تشبيه وجلّ ربنا تعالى عن ذلك ؛ ومنها الواحد الحق الحقيقي أي الذي لا ثاني له في الوجود وهوالذي يساوق الوجود والتشخص . والواحد بهذا الاعتبار يجوز إطلاقه عليه تعالى . كما قال (ع) « فقول القائل هو واحد ليس له في الأشياء شبيه كذلك ربنا» أي كما يقال في العرف ؛ فلان واحد في عصره أو واحد في شجاعته أو أمثال ذلك أي لا ثاني له في كمالاته فكذلك الله تعالى واحد في الوجود الحقيقي وواحد في الوحدة الحقة الحقيقية أعني يكون الوجود والوحدة عين حقيقته البسيطة التي لا شبه ولا ضدّ ولا ندّ لها تعالى جلّت عظمته وآلاؤه .

ومنها الوحدة البسيطة التي لاتركيب فيها بوجه من الوجوه كما قال (ع) « لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم كذلك ربنا عز وجل » أي لا يكون له تعالى ماهية كي يكون له تعالى تركيب في العقل من جنس وفصل . ولا يكون له تعالى مادة ولا صورة كي يكون له تعالى تركيب وانقسام في الوهم . ولا يكون له تعالى أجزاء مقدارية خارجية كي يكون له تعالى تركيب وانقسام في الخارج . وبالجملة فالمعنيان المنفيان الأولان جامعهما الواحد المفهومي الذي يعرض الموجودات الخارجية إما باعتبار دخولها في الأعداد وهو الواحد العددي وإمّا باعتبار أنه فرد من نوع واحد وهو الواحد النوعي . ولا موطن لهذين القسمين من الوحدة إلا الذهن . والمعنيان المثبتان الآخران ؛ الواحد الحقيقي الذي

هو عين الموجود الخارجي ، والواحد بهذا المعنى ليس إلا واحداً ، ولا يطلق على شيء إلا على الواجب الذي لا ثاني له في الوجود .

وقال العلاّمة المجلسي قدس الله سره في البحار ، في بيان هذا الخبر ما هذا لفظه : « والمعنى الأول المنفيّ هو الوحدة العددية بمعنى أن يكون له ثان من نوعه ، والثاني أن يكون المراد به صنفاً من نوع ، فإن النوع يطلق في اللغة على الصنف ، وكذا الجنس على النوع ؛ فإذا قيل لروميّ مثلاً هذا واحد من الناس ، بهذا المعنى يكون المعنى أن صنف هذا صنف من أصناف الناس ، أو هذا صنف من أصنافهم ، ويحتمل أن يكون المراد بالأول الذي له ثانٍ في الإلهية ، وبالثاني الواحد من نوع داخل تحت جنس ، فالمراد أنه يريد به أي بالناس أنه نوع لهذا الشخص ويكون ذكر الجنس لبيان أن النوع يستلزم الجنس غالباً فيلزم التركيب من الأجزاء العقلية ، والمعنيان المثبتان الأول منهما إشارة إلى نفي الشريك والثاني منهما إلى نفي التركيب » إلى آخر ما أفاده قدس الله سره .

ويشكل على ظاهر قوله أي « هو الوحدة العددية بمعنى أن يكون له ثان من نوعه » بأنّ الواحد العددي غير الواحد بالنوع ؛ لأن الواحد العددي هو مفهوم يقابل مفهوم الاثنين والثلاث وغيرها ، بخلاف الواحد النوعي الذي يعرض الموجودات الممكنة باعتبار أنها أفراد ومصاديق لنوع واحد ، على أنّ التقابل بين الوحدة العددية مع الوحدة النوعية يقتضي تغايرهما مفهوماً وحقيقة ، وعلى هذا الحمل لا تكونان حقيقتين بل كل منهما يرجع إلى الوحدة النوعية ، ومجرد كونه صنفاً من نوع أو فرداً منه لا يوجب تعدد الواحد النوعي حقيقة ؛ فتدبر .

ثم اعلم أنّ أصل الدين وأصل الإيمان هو معرفة الحق بالواحدية والأحدية كما قال أمير المؤمنين (ع) في بعض خطبه : « أول الدين معرفته » ولا يجوز الاكتفاء فيها بالأدلة النقلية فقط بل نحتاج في إثبات هذه الصفة له وعرفانه تعالى بالأدلة النظرية نعم ، لو وجد الإنسان في نفسه تعلقاً وارتباطاً بالمبدئ تعالى ويقيناً ثابتاً لا يعتريه الشك ، وذلك كمن يرى في نفسه آثار قدرته وصنعه تعالى فحينئذٍ يشاهد في مرآة وجوده آثار ألوهيته ، فإذا صار كذلك تصير نظرياته بدهياته ؛ لما احتاج إلى الأدلة النظرية في ذلك ؛ لأن الاحتياج إلى النظر والبرهان مختص بمن له شك في ذلك ، أو هو في معرض

ورود الشك عليه . وأما من لم يكن كذلك فإعمال النظر له تحصيل للحاصل . ولكن هذا نادر الوجود . والنادر كالمعدوم . وعقائد عموم العوام . وإن كان يُتراءى في بادئ النظر أنه كذلك أي من حيث إنها لا يعتريها الشك إلا أنّه بعد تدقيق النظر يظهر خلافه كما لا يخفى . وبالجملة فطريق اكتساب المعارف كما مرّ سابقاً في شرح الحديث الثالث إما الوجدان وإما البرهان .

أما الوجدان فهو الطريق الباطني . ولا يحصل لأحد إلا بعد تزكية النفس عن الصفات المذمومة . وتحليتها بالصفات المحمودة . والانقطاع عما سوى الله تعالى ومتابعة طريق الشرع . مع خلوص النية فحينئذ يحصل له من الله تعالى إشراق نور المعرفة في قلبه بحيث يرى نفسه أثراً من آثاره تعالى وشأناً من شؤونه فيصير عبداً لله . وعارفاً به . ومتخلقاً بأخلاقه وصفاته بقدر استعداده وقابليته لذلك . اللهم ارزقني وجميع المؤمنين هذا المقام المحمود بفضلك وجُودك .

وأما البرهان فهو الطريق الظاهري . ويحصل بإعمال النظر والفكر . والدلائل على توحيد الحق تعالى وتقدس كثيرة . ولا بأس بالإشارة إلى بعضها إجمالاً . وإن شئت تفصيلها فراجع المطولات . منها : أنه لما تقرّر في محله بالبراهين القطعية أن لمفهوم الوجود حقيقة خارجية هي أصل في الأعيان . وأنه حقيقة واحدة لا تعدّد فيه إلا بالمراتب من حيث الشدة . والضعف . والتقدم . والتأخر . وأيضاً تقرر بالبراهين الساطعة أن واجب الوجود ماهيته إنيّته أي هو سبحانه وجود صرف ووجود بحت وصرف الشيء بدون القيد الزائد على أصل ذاته لا يعقل التعدد فيه ؛ لأنّ كل مافرضته ثانياً له فهو هو ثبّت أن حقيقة الواجب بنفس ذاته تقتضي الوحدة . ولا تحتاج إلى إقامة البرهان عليها سوى إثبات عينيّة الوجود وتحققه ووحدته . وأنه الأصل في الأعيان وبعينيّة الوجود . وتحققه . ووحدته ترتفع الشبهة المعروفة المنسوبة إلى ابن كمونة حيث قال : « لِمَ لا يجوز أن يكون هناك هوّيتان بسيطتان ومجهولتا الكنه . مختلفتان بتمام الماهية يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعاً منهما . مقولاً عليهما قولاً عرضياً » انتهى ؛ لا بما قيل في رفعها من لزوم التركيب ممّا به الاشتراك وما به الامتياز لأن الفرض أنهما هوّيتان مستقلتان بتمام الذات . ومفهوم وجوب الوجود

محمول عليهما بالحمل العرضي . لا بالحمل الذاتي ؛ وبالجملة قد ثبت في محله . بما لا مزيد عليه . أن لمفهوم الوجود حقيقة خارجية وهي مصداقه . وأنه حقيقة واحدة لا تختلف أفرادها إلا بالشدة والضعف والكمال والنقص والتقدم والتأخر . فتلك الحقيقة بذاتها وحقيقتها تقتضي الوحدة ؛ لأن الفرض أن أصل الوجود حقيقة واحدة . وإنما التفاوت بين أفراده باعتبار مراتبه .

ومنها : برهان التّمانع وهو أن وجوب الوجود يستلزم القدرة على جميع الممكنات بحيث يقدر على إيجادها . ودفع ما يضادّها معلقاً . وعدم القدرة نقص . والنقص عليه تعالى محال بالضرورة . كما روي عن الصادق (ع) في الجواب عن سؤال الزنديق الذي قال له (ع) : « لِمَ لا يجوز أن يكون صانع العالم أكثر من واحد ؟ . لا يخلو قولك انهما اثنان من أن يكونا قديمين . قويين . أو يكونا ضعيفين . أو يكون أحدهما قوياً والآخر ضعيفاً فإن كانا قويين فلِمَ لا يدفع كل واحد منهما صاحبه وينفرد بالربوبية ؟ وإن زعمت أن أحدهما قوي والآخر ضعيف ثبت أنه واحد . كما نقول للعجز في الثاني » الحديث .

وحكي عن المحقق الدّواني قدس الله سره تقرير آخر لبرهان التمانع وهو أنه « لا يخلو أن تكون قدرة كل واحد منهما . وإرادته كافية في وجود العالم أولا شيء منهما كاف . أو أحدهما كاف فقط . وعلى الأول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد . وعلى الثاني يلزم عجزهما ؛ لأنهما لا يمكن لهما التأثير إلا باشتراك الآخر . وعلى الثالث لا يكون الآخر خالقاً فلا يكون إلهاً . افمن يخلق كمن لا يخلق » ثم قال قدس الله سره معترضاً على نفسه « لا يقال إنما يلزم العجز إذا انتفت القدرة على الإيجاد بالاستقلال . أما إذا كان كل منهما قادراً على الإيجاد بالاستقلال . ولكن اتفقا على الإيجاد بالاشتراك فلا يلزم العجز . كما أنَّ القادرَين على حمل الخشبة بالانفراد قد يشتركان في حملها . وذلك لا يستلزم عجزهما ؛ لأن إرادتهما تعلقت بالاشتراك . وإنما يلزم العجز لو أرادا الاستقلال ولم يحصل » ثم قال قدس الله سره مجيباً على هذا الاعتراض « لأنّا نقول : تعلق إرادة كل منهما إن كان كافياً لزم المحذور الأول . وإن لم يكن كافياً لزم المحذور الثاني . والملازمتان بيّنتان لا تقبلان المنع . وما أوردتم من المثال

في سند المنع لا يصلح للسندية ؛ إذ في هذه الصورة ينقص ميل كل منهما من الميل الذي يستقل في الحمل قدر ما يتمّ الميل الصادر عن الآخر حتى ينقل الخشبة بمجموع الميلين . وليس كل واحدٍ منهما بهذا القدر من الميل فاعلاً مستقلاً . وفي مبحثنا هذا ليس المؤثر إلا تعلق القدرة والإرادة . ولا يتصور الزيادة والنقصان في شيء منهما » انتهى كلامه رفع مقامه . وهذا الكلام متين جداً .

ومنها وحدة العالم . وهي دليل على وحدة فاعله ومبدعه . ووحدة العالم معلومة بالضرورة لشدة الارتباط بين أجزائها واحتياج بعضها إلى بعض في الوجود والبقاء . فكأن جميعها حقيقة واحدة إلهية المسمّاة بالفيض المقدس في اصطلاح قوم . وبالنفس الرحمانية في اصطلاح قوم آخر وبالرحمة الواسعة في لسان الأخبار المروية عن الأئمة الأطهار عليهم صلوات الله الملك الجبار :

عباراتنا شتى وحسنك واحدٌ وكلٌّ إلى ذاك الجمال يشير

فلو لم تكن له حقيقة واحدة يجتمع بها بعض الأجزاء مع بعض . لما كان العالم منضمّاً وتفرق بعض أجزائها عن بعض آخر بل لم يكن موجوداً لأنها أمور تدريجية الحصول . وتقرر في محله أن كل أمر تدريجي الحصول يحتاج إلى شيء يحفظ وحدته الشخصية . وهذا أمر غامض لا يدركه إلا من كان له قلب سليم . والمراد بالحقيقة الواحدة : هي الرحمة الواسعة التي وسعت كل شيء . وهي الوجود المنبسط . والوجود المطلق أي : الذي هو منشأ انتزاع مفهوم الوجود البديهي ؛ فإذا ثبتت وحدة العالم تثبت وحدة إله العالم . وإلا يلزم اجتماع المؤثرين والعلتين على معلول واحدٍ شخصي ؛ وهذا باطل بالبرهان العقلي والنقلي . فتأمل .

أما الدليل العقلي فهو أنه قد ثبت في محله أنّ المعلول والمجعول أولاً . وبالذات هو الوجود كما أنّ العلة أيضاً هي الوجود . والوجود أمر بسيط لا تركيب فيه أصلاً فيثبت بذلك أنّ المعلول الواحد أي ، الموجود الواحد لا يمكن استناده الى العلتين وإلا يلزم التركيب في وجود المعلول ، لأنّ الوجود الذي يستند الى أحدهما غير الوجود الذي يستند الى الآخر . والفرض أنه واحد فهذا خلف . فتلخص من جميع ذلك أنّ وحدة العالم تدل على وحدة إله العالم . ولا يتوهم أنّ المراد من وحدة العالم وحدة الجمعية أعني أنّ العالم

بمجموعه من حيث المجموع واحد . لأنه ليس كذلك . كيف وعدمها معلوم بالحس والعيان ؛ ولأنّ المجموع من حيث المجموع لا موطن له إلا الذهن . وهو من الأمور الاعتبارية وكيف يكون الأمر الاعتباري دليلاً على الأمر المتأصل الحقيقي . فالمراد من العالم كما مرّ آنفاً هو الوجود المنبسط الذي هو الأصل في العالم . والكثرات التي تشاهد فيه أمور اعتبارية تنتزع من أصل واحد باعتبارات شتى وبسط الكلام في هذه الأدلة وما سواها موكول الى محلها فلا نطول الكلام بذكرها .

وأما الدليل النقلي فقد قال الله تعالى في كتابه الكريم : (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا)[1] . وقال الإمام الصادق (ع) في ذيل الخبر الذي رواه هشام بن الحكم عنه (ع) : « فلما رأينا الخلق منتظماً . والفلك جارياً . والتدبير واحداً . واختلاف الليل والنهار . والشمس والقمر دلّ صحة الأمر والتدبير وائتلاف الأمر على أنّ المدبّر واحد » الى غير ذلك من الآيات الكثيرة والأخبار المتواترة الدالتين على أن إله العالم واحد . والأدلة النقلية كلها إرشاد الى حكم العقل . ولا تعبد فيه أصلاً كما لا يخفى . ومنها أن كل من جاء من الأنبياء من أصحاب الكتب السماوية وغيرهم إنما ادّعى الاستناد الى الواحد الذي استند اليه الآخر . فلو كان في الوجود واجب آخر لكان يخبر مخبر من قبله بوجوده . واحتمال أن يكون في الوجود واجب لا يرسل رسولاً الى هذا العالم وهمٌ فاسد لا يذهب اليه العاقل ؛ لأنّ وجوب الوجود يقتضي العلم والقدرة وغيرهما من الصفات الكمالية . ومع هذه الصفات يمتنع عدم الإعلام ؛ لأنّ في عدمه مفسدة لا يجوز إيقاعها لمن اتصف بالعلم والقدرة أي : مفسدة أعظم من إبقاء العباد في الجهل به وعدم معرفتهم به . ولو أرسل رسولاً لبلغ خبره إلينا لكثرة الدواعي على نقله ؛ فلما لم يبلغ الينا علم أنه لم يرسل رسولاً . فلمّا لم يرسل رسولاً علم أنه لا إله غير الواحد الأحد وهو المطلوب . الى غير ذلك من الأدلة وهي كثيرة . قال بعض الأكابر : « الطرق الى الله تعالى بعدد أنفس الخلائق » وكل واحدٍ من هذه الأدلة دليل مستقل على المطلوب إلاّ أنّ الأول منها أقوى وأوثق وأتمّ من غيره ؛ فتدبر .

---

(١) سورة الأنبياء . الآية ٢٢ .

الحديث الثامن

وبالسند المتصل الى الشيخ الجليل الشيخ الصدوق قدس الله سره في توحيده ، عن الدقّاق ، عن الأسدي ، عن البرمكي ، عن علي بن عباس ، عن الحسن بن راشد ، عن يعقوب بن جعفر الجعفري ، عن أبي إبراهيم موسى بن جعفر عليهما السلام قال :

« إنّ الله ، تبارك وتعالى ، كان لم يزل بلا زمان ، ولا مكان ، وهو الآن ، كما كان ، لا يخلو منه مكان ، ولا يشتغل به مكان ، ولا يحل في مكان ، ما يكون من نجوى ثلاثة إلّا هو رابعهم ، ولا خمسة إلّا هو سادسهم ، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا ، ليس بينه وبين خلقه حجاب غير خلقه ، احتجب بغير حجاب محجوب ، واستتر بغير ستر مستور ، لا إله إلا هو الكبير المتعال »[1] .

بيـان :

قوله (ع) « كان لم يزل بلا زمان » اختلف العلماء في حقيقة الزمان على أقوال . منها : أنه أمر حقيقي وله وجود واقعي كسائر الموجودات الممكنة الغير القارّ الذات . ومنها : أنه أمر اعتباري انتزاعي لا وجود له في الخارج وإنما الوجود لمنشأ انتزاعه ، ثم اختلفوا في منشأ انتزاعه ، فذهب جماعة من القائلين بكونه أمراً اعتبارياً الى أنه ينتزع

(١) كتاب التوحيد للصدوق ، (باب نفي المكان والزمان والسكون والحركة والنزول والصعود والانتقال عن الله عز وجل) فقرة (١٢) ، ص ١٧٨ ـ ١٧٩ نشر دار المعرفة ـ بيروت .

من حركات الأفلاك ؛ لأن بحركاتها تحصل الدهور والقرون والشهور والليالي والأيام والساعات . وذهب جماعة منهم الى أنه منتزع من الموجودات المادية المحدودة المتجددة ، فمن حدودها وتغيرها ينتزع ، ومن تقدم بعضها على بعض ينتزع الزمان السابق ، ومن تأخر بعضها عن بعض ينتزع الزمان اللاحق ، الى غير ذلك من الأقوال .

والحق هو القول الأخير ، فلعل مراده (ع) أنه تعالى وتقدس ليس من الموجودات المادية المحدودة المتجددة كي ينتزع منه الزمان باعتبار تجدده وتغيره .

قوله (ع) « ولا مكان » المكان : عبارة عن جسم الحاوي لجسم المحويّ ولما لم يكن له تعالى جسم لا يحتاج الى مكان يحويه .

قوله (ع) « وهو الآن كما كان » أي : لا تغيُّر في ذاته وصفاته أزلاً وأبداً ؛ لتجرده تعالى من صفات الممكنات التي لها تغيرات وحالات ؛ لأنه ليس له تعالى حالة منتظرة وجهة ما بالقوة والاستعداد كي يخرج من القوة الى الفعل .

قوله (ع) « لا يخلو منه مكان » أي لتجرده تعالى من حدود المكان والمكانيات ، وعليّته تعالى وتقدس لهما ، وقيوميّته ، وإحاطته بهما ، لا يخلو منه مكان أي : لا يخلو من قدرته وعلمه وقيوميته مكان ، وكل شيء أثر من آثار وجوده .

قوله (ع) « ولا يشتغل به مكان » أي لا يكون المكان حاوياً له تعالى كما يكون حاوياً للأجسام بل هو تعالى وتقدس محيط بكل الأمكنة والمكانيات بحيث لا يحده المكان ولا الزمان ؛ لأنهما أثران من آثار قدرته وحكمته وعلمه ووحدانيته فكيف يكون المكان حاوياً له تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

قوله (ع) « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ـ الى قوله (ع) ـ إلا هو معهم أينما كانوا » إشارة الى المعية القيومية ، كما قال الله تعالى في آخر الآية « إلا هو معهم » أي هو تعالى مقوّم لجميع الموجودات وليس المراد من قوله « رابعهم وسادسهم » أنه تعالى واحد منهم بالوحدة العددية ، ومعهم بالمعية المكانية كما قد يتوهم ذلك من ظاهر الآية المباركة من لا خبرة له ؛ لما مرّ في شرح الحديث السابع : من أن وحدته سبحانه ليست بوحدة عددية ولا وحدة جنسية ولا نوعية بل الله تعالى واحد بالوحدة الحقة

الحقيقية التي لا ثاني لها في الوجود . فالمراد أنه عز وجل مع جميع الموجودات بالمعية القيومية وبالوحدة الحقيقية .

قوله (ع) « ليس بينه وبين خلقه حجاب غير خلقه » أي ليس الحجاب بينه تعالى وبين خلقه الا حدود الممكنات وماهياتها . قال المحقق المجلسي قدس الله سره في البحار . في شرح هذا الحديث ماهذا لفظه : « أي ليس الحجاب بينه وبين خلقه إلا عجز المخلوق عن الإحاطة به » انتهى . ولكنك خبير بأن ما فسرناه به أظهر . وتوضيح ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمتين :

الأولى : أنّ خفاء الشيء عن الشيء يتصور على وجهين : الأول : أن يكون من جهة تباين كل منهما عن الآخر بالعزلة أي بالحقيقة . وبالوجود . وبحيث تكون حقيقة كل منهما بتمام الذات حجاباً وستراً عن الآخر . الثاني : أن يكون من جهة تباينهما بالصفة أي لا يكون كل منهما بتمام الذات مبايناً للآخر بل تباين أحدهما عن الآخر من الجهات الخارجة عن ذاتها أو الداخلة فيهما .

المقدمة الثانية : ان كل فاعل وكل علة جامع لجميع ما في معاليله ومفاعيله . ومحيط بهما بالجهات التي تستند اليه أعني من الجهة التي هي علته وفاعله . وبعبارة أخرى : كل وجود وكل كمال يكون في المعاليل موجود في العلة وفي الفاعل على النحو الأتم .

إذا تمهدت لك هاتان المقدمتان فأقول : خفاء الحق تعالى عن الخلق لا يكون لتباين وجودهم مع الحق بالتباين العزلي ؛ لأنه تعالى علة وفاعل لوجودهم وتحققهم . والعلة لا تكون مباينة للمعلول بتمام الذات وإلا لم تكن علة وفاعلا له . كما قال الشاعر بالفارسية :

ذات نا يافيه أزهستي بخش کی تواندکه شود هستي بخش

فظهر أن تباين العلة عن المعلول إنما يكون بالصفة أي بالجهات الامكانية والصفات المعلولية الزائدتين عن أصل وجود المعلول . لا بالجهات الوجودية المستندة الى الواجب تعالى ؛ لأن الفرض أنّ المعلول موجود بوجود علته وعالم بعلتها . وقادر بقدرتها

فكيف يكون مباينا لها ؛ فثبت أن الحجاب بينه تعالى وبين خلقه لا يكون الا بالجهات الإمكانية المستندة الى ذات المعلول ولنعم ما قيل في هذا المقام بالفارسية

ميان عاشق ومعشوق هيچ حائل نيست توخود حجاب خودى حافظ أرميان برخيز

فإن شئت أن تعرف الحق تعالى فانظر إلى وجودك الذي يكون وجهه ومرآته مع قطع النظر عن حدودك ونقائص وجودك . فبهذا النظر تجد لنفسك ارتباطاً خاصاً بمبدئك وخالقك . ولا يكون للممكن طريق اليه تعالى الا ذلك .

قوله (ع) « احتجب بغير حجاب محجوب » الظاهر أنّ المحجوب صفة للحجاب . ويمكن أن يكون مضافاً اليه . واضافة الحجاب اليه من قبيل اضافة الصفة الى موصوفه أي ليس له تعالى حجاب موجود يتصف بالحاجبية الفعلية الخارجية اذ ليس في الوجود أمر متأصل يصلح للحاجبية وحدودات الممكنات قد يتوهم أنها حاجب له تعالى الا أنه لما كانت هي أموراً اعتبارية صرفة وجهات عدمية محضة لا تصلح للحاجبية الفعلية فثبت أن ليس بينه تعالى وبين خلقه حجاب الا نقائص وجود المخلوقات وهي ترجع الى حدوداتها وماهياتها التي هي أمور عدمية . وكذا قوله (ع) « واستتر بغير ستر مستور » فالكلام فيه كسابقه .

قال المحقق المجلسي قدس الله سره في البحار . في شرح هذا الحديث ما هذا لفظه : « وقوله (ع) محجوب . إما نعت للحجاب أو خبر مبتدأ محذوف . فعلى الأول فهو إما بمعنى حاجب . إذ كثيراً ما تجيء صيغة المفعول بمعنى الفاعل كما قيل في قوله تعالى (حجاباً مستوراً) أو بمعناه . ويكون المراد أنه ليس له تعالى حجاب مستور بل حجابه ظاهر . وهو تجرده وتقدُّسه وعلوّه عن أن يصل اليه عقل أو وهم . ويحتمل على هذا أن يكون المراد بالحجاب الحجة الذي أقام بينه وبين خلقه فهو ظاهر غير مخفي . ويحتمل أيضاً أن يكون المراد به أنّه تعالى لم يحتجب بحجاب مخفي فكيف الظاهر ؛ وأما على الثاني فالظرف متعلق بقوله محجوب بغير حجاب . وههنا احتمال ثالث وهو أن يكون محجوب مضافاً اليه بتقدير اللام » انتهى كلامه رفع مقامه .

وأنت خبير بأن حمل هذا الخبر على بعض هذه المعاني سوى الاحتمال الأول لا يخلو من التكلف ؛ لأن قوله قدس الله سره : « المراد بالحجاب الحجة » خلاف الظاهر

من اللفظ ؛ لأن الحجاب يطلق على ما احتجب به . والحجة لا تكون كذلك إلا أن يؤوّل الحجاب الى مطلق الواسطة بين الشيئين . وحيث إنّ الحجة واسطة بين الخلق والخالق يعبر عنها بالحجاب . كما أشير اليه في بعض الأخبار . وأما الاحتمال الأول الذي احتمله قدس الله سره فهو مطابق معنى لما رجحناه . ويستفاد من قوله قدس الله سره . فهو إما بمعنى حاجب الخ إنه قدس الله سره فهم من قوله (ع) « احتجب بغير حجاب محجوب » أي بغير حجاب يتصف بالحاجبية الفعلية . وقال المحقق القاساني قدس الله سره في الوافي في شرح هذا الحديث ما هذا لفظه : « قوله (ع) حجاب محجوب وستر مستور انما هو على الاضافة دون التوصيف أي الحجاب الذي يكون للمحجوب والستر الذي يكون للمستور وللمتكلفين فيه كلمات أخر بعيدة » انتهى . وذلك موافق لما احتمله العلامة المجلسي قدس الله سره في احتماله الثالث فتأمل .



الحديث التاسع

وبالسند المتصل الى الشيخ الجليل محمد بن يعقوب الكليني قدس الله سره ، عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد ، عن أبي يحيى الواسطي ، عن هشام بن سالم ودرست بن أبي منصور ، عنه قال ، قال أبو عبد الله (ع) :

« الأنبياء والمرسلون على أربع طبقات : فنبيّ منبأ في نفسه لا يعدو غيرها ، ونبيّ يرى في النوم ويسمع الصوت ولا يعاينه في اليقظة ولم يبعث الى أحد ، وعليه إمام مثل ما كان إبراهيم على لوط عليهما السلام ، ونبيّ يرى في منامه ويسمع الصوت ويعاين الملك ، وقد أرسل الى طائفة قلّوا أو كثروا

كيونس عليه السلام . قال الله تعالى ليونس عليه السلام : (وأرسلناه الى مائة ألف أو يزيدون)[1] قال : يزيدون ثلاثين ألفاً . وعليه إمام . والذي يرى في منامه ويسمع الصوت ويعاين في اليقظة وهو إمام مثل أولي العزم . وقد كان إبراهيم (ع) نبياً وليس بإمام حتى قال الله تعالى ذكره : (إني جاعلك للناس إماماً قال : ومن ذريتي)[2] فقال الله تعالى (لا ينال عهدي الظالمين)[2] من عبد صنماً أو وثناً لا يكون إماماً »[3] .

بيــان :

قوله (ع) « الأنبياء والمرسلون على أربع طبقات » أي مجموع الصنفين ينقسم الى أربع طبقات . لا أن كل واحد منهما له أربع مراتب كي ينافي الأخبار الناطقة بالفرق بين النبي والرسول . والنبي إما مأخوذ من النباوة بمعنى الارتفاع لعلو شأنه أو من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى . أو من النبأ بمعنى الخبر : لإخبار النبي الناس عن الله عزّ وجل أو إخبار الملائكة إياه عن الله تعالى .

قوله (ع) « فنبيّ منبأ في نفسه » المنبأ هنا اسم المفعول لا اسم الفاعل . فيكون مثل هذا النبيّ منبأ . بالفتح . والملك الذي يخبره في المنام منبئ . بالكسر . فلا يكون هذا النبي مأخوذاً من النبأ بمعنى الخبر : لعدم مخبريته عن الله تعالى . فيكون مأخوذاً من النباوة لارتفاع مقامه وشأنه . ويمكن اشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر أيضاً لكونه مخبراً . بالفتح . عن الله تعالى بتوسط الملك الغير المرئي . وإن لم يكن مخبراً للناس عن الله تعالى .

قوله (ع) « لا يعدو غيرها » أي غير نفسه . فيوحى إليه في المنام بتوسيط الملك

---

(١) سورة الصافات . الآية ١٤٧ .

(٢) سورة البقرة الآية ١٢٤ .

(٣) من كتاب الكافي (ج ١) من (باب طبقات الأنبياء والرسل والأئمة) ص ١٧٤ فقرة (١) .

أمر نفسه فقط . ولا يتجاوز حكمه الى غيره . ولا يعاين الملك في اليقظة ولا يسمع صوته مطلقاً لا في النوم ولا في اليقظة ؛ لاشتغال حواسه الظاهرة والباطنة بعالم المحسوسات والمتكثرات .

قوله (ع) « ونبي يرى في منامه ويسمع الصوت ولا يعاينه في اليقظة » هذا وما قبله مشتركان في أصل إنباء الملك إياهما . ومتمايزان في أنّ الأول لا يسمع صوت الملك . والمراد بسماع الصوت يمكن أن يكون في النوم . ويمكن أن يكون في اليقظة . لكنّ الظاهر أنّ قوله (ع) . « في اليقظة » متعلق بقوله (ع) « يسمع الصوت ولا يعاينه » معاً على سبيل تنازع العاملين في معمول واحد .

قوله (ع) « مثل ما كان ابراهيم على لوط » أي في احتياجه الى الإمام . هذا بناء على الظاهر من أن التمثيل بلوط (ع) من جهة احتياجه الى الإمام فقط لا من هذه الجهة . ومن جهة عدم بعثه الى أحد معاً . والاّ يتنافى ظاهر هذا الخبر مع ظاهر قوله تعالى : (وإنّ لوطاً لمن المرسلين)[1] ويمكن دفعه بأن مراده (ع) أنه قبل مقام رسالته لم يكن رسولاً . لا أنه مطلقاً لم يكن رسولاً . أو أنه لم يكن رسولاً مستقلاً بناءً على حمل قوله تعالى (وإن لوطاً لمن المرسلين) على أنه كان من المرسلين من قبل الإمام . ولعل المراد بعدم معاينة الملك معاينته بصورته الأصلية فلا ينافي رؤية لوط الملائكة المرسلين لتعذيب قومه إذ رآهم في صورة البشر . أو هو (ع) حين رآهم لم يعرفهم أنهم من الملائكة . وحين عرفهم لم يرهم بل سمع أصواتهم . واحتياجه (ع) الى الإمام لا ينافي مقام رسالته وهو مبعوثيته الى الغير ؛ لأن الرسالة ذات مراتب . واحتياجه (ع) الى الإمام لتكميله إياه .

قوله (ع) « ويعاين الملك » يمكن أن يكون المراد أنه يعاينه مطلقاً . في النوم واليقظة أو يكون المراد أنه يعاينه في النوم فقط . كما احتملناه في سابقه . ولكن الأول أظهر وهو معاينة الملك في النوم واليقظة بقرينة قوله (ع) في الفقرة السابقة « ولا يعاينه في اليقظة » ولكن يبعّد ذلك قوله (ع) في الطبقة الرابعة إنه « يرى في منامه ويسمع الصوت ويعاين في اليقظة وهو إمام » حيث إنه بناءً على إطلاق الرؤية في النوم

---

(١) سورة الصافات . الآية ١٣٣ .

واليقظة لا فرق بينه وبين الطبقة الرابعة . ويمكن دفعه بأنّ الفرق بينهما في الاحتياج الى الإمام في الأول وعدمه في الثاني لعلوّ شأنه ومقامه .

والحاصل أنّ الطبقة الثالثة والرابعة مشتركتان في معاينتهما الملك في النوم واليقظة . ومختلفتان في مرتبة الرسالة والاحتياج إلى الإمام وعدمه ؛ فلذا يحتاج إلى الإمام من كان . في الرسالة . في المرتبة النازلة . ولا يحتاج اليه من كان فيها في المرتبة العالية . وبهذه الجهة يكونان صنفين . ويعدّ الأول في المرتبة الثالثة والثاني في المرتبة الرابعة .

قوله (ع) « وقد كان إبراهيم نبياً » أي قبل مقام الخلة والإمامة اللذين هما غاية الكمال الإنساني .

قوله (ع) « ومن ذرّيتي » أي لمّا رأى ابراهيم (ع) هذا المقام المحمود تمنى ذلك لذريته . فقال الله تعالى ؛ (لا ينال عهدي الظالين) أي الظالم لا قابلية له لهذا المقام أصلاً سواء كان ظلمه الصادر منه في الماضي أو في الحال أو في الاستقبال . ولا فرق في هذه الجهة بين كون المشتق حقيقة فيمن تلبس بالمبدأ أو في الأعم منه وممّن انقضى عنه المبدأ ؛ لأنّ مناط الحكم عدم عبادة الصّنم والوثن أبداً . ولا يعبدهما إلا من ضعفت نفسه وقلّ عقله . وخبثت فطرته ومع ذلك فأنّى له القابلية لذلك المقام المحمود . والذي يرشدك الى ما ذكرناه الحديث الشريف الناطق بأنّ السعيد سعيد في بطن أمه . والشقي شقي في بطن أمّه ؛ فتأمل .

تذكرة لا تخلو من تبصرة ؛

قال أهل المعرفة . إن للسّلاك الى الله تعالى على حسب الأمهات أسفاراً أربعة الأول ؛ السفر من الخلق الى الحق أي من عالم الكثرات الى عالم الوحدة وله في هذا السفر منازل عديدة . وبعضهم أنهاها الى ثلاثين . وبعضهم الى الأكثر وبعضهم الى الأقل من ذلك أولها اليقظة من نوم الغفلة والجهالة وآخرها الحضور أي درك الحضور عند مولاه . وبينهما منازل . وقلّ من السّلاك من يتجاوز منه . الثاني ؛ السفر من الحق الى الحق وأوله انتهاء السفر الأول أعني الحضور بأن يجد نفسه مع الحق ومتقومة به سبحانه . ولا

شك في أنّ وجدانه الحق كذلك غير علمه بأنّ له إلهاً واحداً أحداً . والتفاوت بينهما كالتفاوت بين إدراك مفهوم الشيء ومصداقه ؛ فتدبر ؛ فإنه دقيق وبذلك حقيق . وآخر هذا السفر الفناء في التوحيد أي من أول سلوك السالك في هذا المقام يظهر له صورة الملكوتية أعني وجه الحق بنحو الاثنينية . وبعد الوصول الى هذا المقام يظهر له صورة الملكوتية بنحو الوحدة أي في أول عرفانه الحق يشاهد الله ويشاهد مخلوقاته . وبعد الوصول الى منتهى هذا السفر يشاهده تعالى وحده . بحيث لا يبقى لنفسه ولا لسائر المخلوقات عنده عين ولا أثر أصلاً . وبعبارة أخرى إن السالك من أول سلوكه الى وصوله الى هذا المقام يدرك ذاته مع الحق . وبعد الوصول الى هذا المقام يسهو نفسه لغلبة ظهور الحق عنده . ولعل الى هذا المقام أشار الصادق عليه السلام بقوله ؛ وكان ثَمَّ شيء فيما رواه في الكافي بإسناده عن ابن عمير قال ؛ قال أبو عبد الله (ع) ؛ « أي شيء الله أكبر ؛ فقلت ؛ الله أكبر من كل شيء . فقال (ع) ؛ وكان ثم شيء فيكون أكبر منه فقلت ؛ مم هو ؟ قال (ع) ؛ الله أكبر من أن يوصف »

وقال المحدث القاساني قدس الله سره في شرح هذا الخبر ما هذا لفظه ؛ « قوله (ع) « وكان ثم شيء » يعني مع ملاحظة ذاته الواسعة . وإحاطته بكل شيء . ومعيته للكل لم يبق شيء ينسبه إليه بالأكبرية بل كل شيء هالك عند وجهه الكريم . وكل وجود وكمال وجود مضمحلّ في مرتبة ذاته ووجوده القديم » انتهى كلامه رفع مقامه . وبينهما أيضاً منازل عديدة وللسّلاك في هذا السفر خطرات وامتحانات وقلّ من السالكين في هذا الطريق من يتجاوز منه على سلامة بحيث لا يزل قدمه فيه . وآخر منازل هذا السفر مقام العبودية كما ورد في بعض الأخبار المرويّة في أصول الكافي في أنّ الله اتخذ ابراهيم عبداً قبل أن يتخذه نبياً ؛ لأن مقام العبودية متقدم على مقام النبوة والرسالة . وفي هذا المقام لا التفات للسّالك الى كثرات عالم وجوده فضلاً عن غيره . ومن وصل الى هذا المقام يصل الى مقام الربوبية بإذن الله تعالى . وإذا تمكن عليه واستقام فيه ظهر له آثار الربوبية . كما روي عن أمير المؤمنين (ع) « العبودية جوهرة كنهها الربوبية » وحينئذ يستقر في مقام التوحيد ويرى أنّ الله تعالى متجلّ في جميع الموجودات . ويجد نفسه متقوّماً به تعالى . كما روى العلامة المجلسي قدس الله سره في البحار عن مصباح الشريعة عن الصادق (ع) « العارف شخصه مع الخلق وقلبه مع الله لو سها قلبه عن الله طرفة

عين لمات شوقاً اليه . والعارف أمين ودائع الله . وكنز أسراره . ومعدن نوره . ودليل رحمته على خلقه . ومطية علومه . وميزان فضله وعدله . قد غَنِي عن الخلق والمراد والدنيا ؛ فلا مؤنس له سوى الله . ولا نطق ولا اشارة ولا نفَس الا بالله ولله ومن الله ومع الله . فهو في رياض قدسه متردد . ومن لطائف فضله متزود . والمعرفة أصل فرعه الإيمان » .

السفر الثالث : السفر من الحق في الحق . وهو السفر في أسماء الله تعالى وصفاته . وابتداء هذا السفر انتهاء السفر الثاني . وانتهاؤه تخلق السالك بأخلاق الله تعالى . كما روي عنهم عليهم السلام « تخلقوا بأخلاق الله تعالى » فإذا وصل العبد السالك الى منتهى هذا المقام ظهر منه صفات الربوبية . كما روى صفوان الجمّال عن الصادق (ع) فيما زار به أمير المؤمنين (ع) « السلام عليك يا عين الله الناظرة . ويده الباسطة . وأذنه الواعية . وحكمته البالغة » والسرّ في ذلك أن السالك اذا انقطع عن نفسه . واتصل بربّه بحيث لا يشغله كثرات وجوده وكثرات وجودات غيره من للمكنات عن توجهه الى الحق وداوم على ذلك فبقدر استعداده وقابليته يؤثر بعض صفات الحق فيه . ويتصف بها ؛ كالحديدة المحمّاة فإنها بقدر قربها بالنار يظهر آثار النار فيها ومنها . فتدبر .

السفر الرابع : السفر من الحق الى الخلق . وابتداؤه انتهاء السفر الثالث أي اذا اتصف السالك بالصفات الإلهية وتخلق بالأخلاق الربوبية يلتفت الى عالم الكثرات والممكنات أعني الالتفات الى الخلق مع الحق ويشاهده تعالى مرآة لوجود الممكنات بلا تجافيه عن مقامه العالي . كما يكون الأمر في السفر الأول بعكس ذلك أي يكون الخلق مرآة لوجوده تعالى . كما روي عن أمير المؤمنين (ع) « ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله . وبعده . ومعه » على اختلاف نسخ الرواية . وحينئذ يرى الكثرة في الوحدة . كما كان السفر الأول يرى الوحدة في الكثرة . ويصير ذا وجهين وذا عينين ؛ عين الى الحق . وعين الى الخلق . بل هو بالنظر الواحد يرى الوحدة في الكثرة . والكثرة في الوحدة . كما قيل في هذا المقام بالفارسية :

أعيان همَه ائينه وحق جلوه كراست   يا نور حق ائينه واعيان صوراست
در چشم محقق كه حديدالبصراست   حريك زين دو آينه ان دكراست

وأول مرتبة عوده الى عالم الكثرات التفاته الى كثرات وجوده ، والاشتغال بتربية قواه النفسانية ، فحينئذ يصير نبياً مُنبأ في نفسه ، كما أشار إليه في هذا الحديث الذي نحن بصدد شرحه ، ولا يتجاوز حكمه إلى غيره فيصير عالماً بالعلم اللدني ، كما قال الله تعالى في شأن الخضر (ع) : (وآتيناه من لدنّا علماً) وعليه إمام في تكميله ، وتصحيح علومه ، وما يحتاج إليه ، فهذا أول مرتبة من مراتب النبوة ، وآخرها مقام الرسالة ، وهو لا يختلف باختلاف المقامات والأحوال ؛ لأنه ربما يكون النبيّ بحيث تتصل مداركه وقواه الباطنية فقط بالملكوت الأعلى ، وحينئذ يرى ويسمع في النوم فقط ؛ لأنّ ، في حال اليقظة ، حواسه الظاهرة مانعة عن إدراك عالم الملكوت ، واذا تعطلت بنوم أو غيره يظهر له عالم الملكوت ، وربما يكون بعضهم أقوى مناسبة للملكوت من بعض آخر بحيث تكون قواه الظاهرة والباطنة متصلة بالملكوت الأعلى وحينئذ يرى الملك ويسمع صوته في النوم واليقظة ، وهذا هو الرسول ولا مانع من أن يكون عليه إمام أيضاً لتكميله ؛ وآخر مراتب الرسالة مرتبة أولي العزمية ، وهو الذي لا يحتاج الى الامام ، وآخر مرتبة أولي العزمية مرتبة الخاتمية وهي آخر المقامات ومنتهى الكمالات التي لا يكون لها تلو في المقام ، ولا يكون فوقه مقام ؛ ولذا لا يجوز نسخ شريعته وأحكامه ، وهي باقية أبداً ، كما روي عن النبي (ص) « حلال محمد حلال إلى يوم القيامة ، وحرامه حرام إلى يوم القيامة » .

إن قلتَ : هل يمكن لأحد أن يصل إلى هذا المقام ولو لم يسمّ بالنبي أو الإمام ؟ قلت : الذي وصل إلى منتهى هذا المقام هو نبينا محمد (ص) فهو خاتم النبيين والمرسلين ، وقد مرَّ آنفاً أن هذا المقام آخر المقامات ، وهذا الكمال منتهى الكمالات التي لا يتعقل ، ولا يمكن بالإمكان الوقوعي أن يكون في عرضه أو فوقه مقام وكمال ، ولهذا صار (ص) خاتم النبيين والمرسلين ، كيف ، ولو كان يمكن وقوع مرتبة فوق مرتبته (ص) ليجوز نسخ شريعته بإرسال رسول يكون هو أفضل منه بعده ، وبطلان ذلك من ضروريات الإسلام ؛ فعلى كل أحد بعده أن يتبعه (ص) لأن مقامه دون مقامه حتى من كان كأنبياء السلف ، كنوح وعيسى وموسى ، على نبينا وآله وعليهم السلام وغيرهم ، ولعل لهذا صار زمانهم قبله (ص) وذلك لدنوّ مقامهم منه (ص) وتالي تلوه خلفاؤه

عليهم السلام . وهم الأئمة الاثنا عشر . نعم يمكن للسالكين طريق هدايتهم الوصول إلى بعض هذه المقامات بل الوصول إلى منتهى الكمال الذي يكون بعده مرتبة النبوة والولاية . كما روي عن النبي (ص) « علماء أمتي أفضل من أنبياء بني إسرائيل » .

الحديث العاشر

وبالسند المتصل الى العلاّمة المجلسي قدس الله سره عن كتابي الروضة والفضائل بإسناده يرفعه إلى أنس بن مالك قال :

« دخل يهودي في خلافة أبي بكر ، وقال : أريد خليفة رسول الله (ص) فجاؤوا به الى أبي بكر فقال له اليهودي : أنت خليفة رسول الله (ص) ؟ فقال : نعم . أما تنتظرني في مقامه ومحرابه ؟ فقال : إن كنت كما تقول يا أبا بكر أريد أن أسألك عن أشياء . قال : اسأل عما بدا لك وما تريد . فقال اليهودي : أخبرني عمّا ليس لله . وعمّا ليس عند الله . وعمّا لا يعلمه الله . فقال عند ذلك أبو بكر : هذه مسائل الزنادقة يا يهودي ؛ فعند ذلك همَّ المسلمون بقتله . وكان فيمن حضر ابن عباس فزعق بالناس وقال : يا أبا بكر ! امهل في قتله . قال له : أما سمعت ما قد تكلم به ؟ فقال ابن عباس : فإن كان جوابه عندكم وإلا فأخرجوه حيث شاء من الأرض . قال : فأخرجوه وهو يقول : لعن الله قوماً جلسوا في غير مراتبهم

يريدون قتل النفس التي حرّم الله بغير علم . قال : فخرج وهو يقول : أيها الناس . ذهب الإسلام حتى لا يجيبون أين رسول (ص) وأين خليفة رسول الله (ص) . قال : فتبعه ابن عباس . وقال له : اذهب الى عيبة علم النبوة . الى منزل علي بن أبي طالب (ع) قال : فعند ذلك أقبل أبو بكر والمسلمون في طلب اليهودي . فلحقوه في بعض الطريق فأخذوه وجاؤوا به الى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام . فاستأذنوا عليه ثم دخلوا عليه وقد ازدحم الناس : قوم يبكون . وقوم يضحكون . قال : فقال أبو بكر : يا أبا الحسن . إن هذا اليهودي سألني عن مسألة من مسائل الزنادقة فقال الإمام (ع) : ما تقول يا يهودي ؟ فقال اليهودي : أسأل وتفعل بي مثل ما فعل بي هؤلاء ؟ ! قال (ع) : وأي شيء أرادوا يفعلون بك ؟ قال : أرادوا أن يذهبوا بدمي . فقال الإمام (ع) : دع هذا واسأل عما شئت فقال : سؤالي لا يعلمه إلا نبي أو وصي نبي قال : اسأل عما بدا لك . فقال اليهودي : أجبني عما ليس لله . وعمّا ليس عند الله . وعما لا يعلمه الله . فقال له علي (ع) : على شرط يا أخا اليهود . قال : وما الشرط ؟ قال : تقول معي قولاً عدلاً مخلصاً : لا إله إلا الله محمّد رسول الله (ص) قال : نعم يا مولاي . فقال (ع) : يا أخا اليهود . أما قولك : ما ليس لله . فليس لله صاحبة ولا ولد . قال : صدقت يا مولاي . فقال

(ع) : وأما قولك : ما ليس عند الله . فليس عند الله الظلم . قال : صدقت يا مولاي . وأما قولك : ما ليس يعلمه الله . فإن الله لا يعلم أن له شريكاً ولا وزيراً وهو على كل شيء قدير ؛ فعند ذلك قال : مدَّ يدك فأنا أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً (ص) رسول الله . وأنك خليفته حقاً ووصيه ووارث علمه ؛ فجزاك الله عن الاسلام خيراً .

قال : فضج الناس عند ذلك . فقال أبو بكر : يا كاشف الكربات ! يا علي أنت فارج الهم . قال : فعند ذلك خرج أبو بكر ورقي المنبر وقال : أقيلوني أقيلوني أقيلوني ؛ لست بخيركم وعلي (ع) منكم . قال : فخرج إليه عمر وقال : أمسك يا أبا بكر عن هذا الكلام فقد ارتضيناك لأنفسنا ثم أنزله عن المنبر . فأخبر بذلك أمير المؤمنين (ع) »[1] .

بيـان :

قوله (ع) « فليس لله صاحبة » أي ليس له في الٰهيته ولا في مرتبة وجوده .

قوله (ع) « ولا ولد » المراد به : إما أنه ليس له تعالى توليد المثل كما يكون للنباتات والحيوانات أي خروج الجسم عن الجسم . وهذا المعنى بعيد ؛ لأنه لم يقل به أحد . وقول النصارى بالأب والابن وروح القدس يكون بمعنى آخر غير هذا ؛ وإما أنه لم يخرج منه تعالى شيء مطلقاً . نحو خروج الشيء بالقوة الى ما بالفعل . وهو على أقسام : منها عقلاني . ومنها نفساني . ومنها جسماني . أما الأول فمثل خروج العقل

(١) الفضائل لابن شاذان القمي . ص ١٣٢ . باب (أسئلة اليهودي وأجوبتها) . فقرة (١) ـ المطبعة الحيدرية في النجف الأشرف .

الفعلي عن العقل الهيولائي . وأما الثاني فمثل خروج النفس الحيواني عن امتزاج الأخلاط الأربعة . وأما الثالث فمثل تولد الشجر عن الشجر أو تولد الحيوان عن الحيوان . وهذا المعنى أيضاً بعيد بل أبعد من سابقه كما لا يخفى ؛ لأن خروج الشيء عمّا بالقوة الى ما بالفعل يحتاج الى مخرج وفاعل يخرجُه ولم يتوهم أحد أن له تعالى فاعلاً أخرجه عن القوة الى الفعل اذ مع وجوب الوجود لا يعقل ذلك . وإما أنه ليس له تعالى توليد المثل مطلقاً أي خروج المثل عنه . وبناءً عليه لا ينحصر نفي الولد عنه تعالى في أن يكون جسماً ويتولد منه جسم آخر بل توليد كل شيء بحسبه أي إن كان الوالد جسماً يتولد منه جسم آخر وإن كان مجرداً يتولد منه مجرد آخر . كما قال الحكماء : إن العقل الأول علة للعقل الثاني . والثاني علة للثالث وهكذا إلى العقل العاشر كلُّ واحد منها علة لوجود عقل آخر مثله . ولا معنى لتوليد المجردات إلا ذلك . فلعل المراد من قوله (ع) « ولا ولد » أنه لا يتولد منه تعالى شيء مثله ؛ لأنه إن كان له ولد فيكون له شبه لأن الولد بهذا المعنى يشبه الوالد من جميع الجهات حتى من جهة وجوب الوجود إلا من جهة الولدية فإذا كان كذلك يكون كفو وإن كان له كفو يكن له شريك في الالهية وفي وجوب الوجود وأدلة التوحيد تبطله . فتأمل مع أن هذا خلف لأن الفرض أن الولد يتولد عن الغير فكيف يكون مثله في وجوب الوجود الذي يقتضي الألوهية فثبت أنه لا يمكن أن يكون له تعالى توليد المثل فتأمل جيداً ؛ فإنه لا يخلو عن دقة . وأيضاً فإن أمكن أن يكون له ولد فيمكن أن يكون له والد لأن ما ينفي الوالد منه تعالى ينفي الولد منه تعالى أيضاً مع أن الفناء الذاتي ووجوب الوجود ينفيانهما . وكما (قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله)[1] أراد (ع) أن يبطل قولهما بأن ليس له ولد بأي معنى يراد .

فإن قلت : ما ليس لله لا ينحصر في الصاحبة والولد بل هو كثير . وأنهاه بعض العلماء الى الثمانية وبعضهم الى السبعة . وقال بعضهم : كل صفة تكون للممكن من جهة حدوده وماهيته فهي مسلوبة عنه تعالى وليست له تعالى قلت : أراد (ع) بنفيهما نفي تمام النقائص عن ذاته تعالى ؛ لأنّ بنفي الصاحبة ينتفي نقص وجوده واحتياجه الى الغير

---

(١) سورة التوبة . آية ٣٠ .

في أفعاله. ويثبت وجوب وجوده واستقلاله وبنفي الولد منه تعالى ينتفي لغيره. واستكماله قوله (ع) « فليس عند الله الظلم » الظلم. على ما فسره أهل اللغة: وضع الشيء في غير محله. وهذا ينشأ إما من عدم علم الفاعل بجهات الفعل. وإما من عدم قدرته واقتداره على وضعه في محله. وإما من احتياجه وذلك إما لجلب النفع الى نفسه وإما لدفع الضرر عنها وكل ذلك منفي عنه تعالى أما جهة عدم علمه فلما تقرر في محله بالأدلة القطعية من العقلية والنقلية من أنه تعالى بكل شيء عليم. وعلى كل شيء قدير. وأنه هو الغني الحميد. والمخلوق كلهم فقراء محتاجون اليه. فلا يعقل احتياج الغني المطلق إلى الفقير المطلق في جلب النفع منه إلى نفسه أو دفع الضرر عنها. كيف ووجود الممكنات ناشئ منه تعالى. وهو تام وكامل فإن كان محتاجاً إليهم. والعياذ به. يلزم كونهم متممين لوجوده أو كماله. فلم يكونوا فعله وصنعه بل كانوا مقومين لوجوده أو كماله؛ فإن قيل: كل فاعل يصدر منه الفعل يكون ذلك لمصلحة عائدة إلى نفسه ولا يصدر منه الفعل إلا بعد كمال وجوده فلو كان الله تعالى كذلك للزم المحذور الذي ذكرت قلنا: الأمر كذلك إلا أن الممكن الذي يصدر منه الفعل يكون له جهتان: الأولى: جهة وجوده وكمال وجوده. ومن هذه الجهة التي يصدر منها الفعل هو فاعله ولا يحتاج هو إلى فعله. والثاني: جهة الفقدان والاحتياج ومن هذه الجهة الفعل الذي يصدر عنها يكون لغرض وفائدة ترجع إلى نفسه أي تكمل وجوده أو كمال وجوده. ولمّا لم يكن له تعالى جهتان أعني ما بالقوة وما بالفعل بل هو تعالى وجود صرف وفعلية محضة بلا شوب نقص وفقدان فإن صدر عنه الفعل لا يمكن أن يكون لغرض وفائدة تعود اليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً. وأيضاً لما كان كل فعل يشبه فاعله. كما قال الله تعالى: (كلٌ يعمل على شاكلته)[1]. والظلم قبيح لا يصدر إلا عن القبيح وهو تعالى خير محض؛ فلا يمكن أن يصدر عنه شر وقبيح أصلاً. والدليل على ذلك كثير وموكول الى محله. وقد يتوهم أنّ في بعض الماديات ظلماً وشروراً. وذلك مدفوع بأنه ناشىء إما من عدم استعداده أو بعده عن منبع النور والفيض المطلق. وإما لمصلحة خاصة عائدة إليه. وإما لمصلحة عامة عائدة إلى نظام العالم. وإن كان الفرض الأخير أيضاً لا ينفك عن مصلحة ترجع إلى المادي. والا يلزم الظلم بالنسبة اليه لأن إعدام شيء مثلاً لمصلحة وجود شيء

---

(١) سورة الإسراء. آية (٨٤).

آخر بلا مصلحة ترجع إليه ظلم بالنسبة إليه . والظلم عمّن يكون خيراً محض قبيح على أي وجه كان .

قوله (ع) : « فإنَّ الله لا يعلم أن له شريكاً ولا وزيراً » عدم علمه تعالى بشريك له ينافي بظاهره الأدلة الدالة على أنّ علمه تعالى محيط بكل شيء ويمكن جمعهما بحيث يرتفع التنافي بينهما بوجوه : منها أن يكون المراد بعدم علمه تعالى بشريك له على نحو السالبة المنتفية الموضوع . وتقريب ذلك أنّ العلم بالشيء يتصور على قسمين : فعلي وانفعالي . مثال الأول كعلم البناء قبل إيجاد البناء بالبناء الذي يريد أن يوجده بعدُ . ومثال الثاني كعلم الشخص بالشيء الموجود . والقسم الأول مقدم على وجود المعلوم ويتعلق بماهيته . والقسم الثاني مؤخر عن وجوده ومتعلق به . والعلم المسلوب عنه تعالى هو العلم الانفعالي بوجود الشريك له . لامتناع وجوده لا العلم الفعلي الذي يتعلق بماهية المعلوم . ومنها أن يكون المراد من عدم علمه تعالى بشريك له الأعم من العلم الفعلي والانفعالي أي ليس له وجود علمي كما أنه ليس له وجود خارجي .

فإن قلت بناءً على ذلك يلزم أن يكون علم الإنسان أوسع من علمه تعالى . لأن الإنسان يعلم أن ليس له تعالى شريك ويحكم بامتناعه قلت ليس الأمر كذلك لأن الممتنع بالذات كما يمتنع وجوده في الخارج يمتنع وجوده في الذهن أيضاً . مثلاً العقل يحكم بامتناع اجتماع النقيضين وامتناع ارتفاعهما فكما أن الاجتماع ممتنع في الخارج ممتنع في الذهن أيضاً . والقول بأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له . فما لا يمكن تصوره كيف يحكم بامتناعه مدفوع بأنّ ما حكم عليه هنا هو اجتماع الطرفين اللذين هما وجود الشيء وعدمه أو ارتفاعهما عنه وتصوره على هذا النحو ممكن . والممتنع هو اجتماعهما في الوجود مطلقاً وبالجملة العقل يتصور ماهية من الماهيات . ويتصور وجودها تارة وعدمها أخرى . ويحكم بأنه لا يمكن اجتماعها مع الوجود والعدم في آنٍ واحدٍ . وفي حال تصور وجودها لا يمكن له تصور عدمها إلا أنه لما كان العقل سريع الانتقال قد يتوهم أنّ هذه الماهية موجودة ومعدومة معاً في ظرف النهن في آنٍ واحدٍ . وكذلك الحال في الضدين لأن العقل يتصور الجسم الأبيض مثلاً أولاً وبعد ذلك يتصور كونه أسود ويحكم بعدم اجتماعهما في الخارج وذلك لأن الوجود الذهني ظل للوجود

الخارجي فما لم يكن صاحب الظل متحققاً لا معنى لتحقق ظله . فالمراد بعدم علمه تعالى بشريك له هو عدم إمكان الوجود العلمي له وإن أغمضنا عن ذلك وسلمنا أنّ في بعض الموارد يمكن أن يفرض الوجود العلمي له فلا نسلم ذلك في شريك الباري لأن في المحالات الأخر مثل اجتماع النقيضين والضدين لها ماهيات كليات ممكنة في حدّ ذاتها . والامتناع عرض لها بسبب الطوارئ العارضة لها بخلاف واجب الوجود الذي ليس له ماهية كلية بل ماهيته وجوده ومنها أن يكون المراد بعدم علمه تعالى بشريك له عدم إمكان وجود الشريك له . وذلك لما تقرر في محله من أن علمه تعالى بالأشياء علم حضوري وهو عبارة عن وجود الممكنات أزلاً وأبداً عنده تعالى فإن أمكن كون الشريك له وجب أن يكون عالماً به ، لإحاطة علمه تعالى بكل شيء فإذا كان عالماً به وجب وجوده في الخارج لمكان العلم الحضوري فلما امتنع وجوده في الخارج ثبت أن ليس له تعالى علم به . فتأمل .

* * *

الحديث الحادي عشر

وبالسند المتصل الى الشيخ الجليل المحدث القاساني عن الكليني قدس الله سرهما ، عن عليّ ، عن المختار بن محمد بن المختار ومحمد بن الحسن ، عن عبدالله بن الحسن العلوي ، جميعاً ، عن الفتح بن يزيد الجرجاني قال :

« ضمني وأبا الحسن (ع) الطريق في منصرفي من مكة إلى خراسان ، وهو سائر إلى العراق فسمعته يقول : « من اتقى الله يتقى ، ومن أطاع الله يطاع » فلطفتُ في الوصول إليه فوصلت فسلمت عليه فردّ عليّ السلام ثم قال : « يا فتح ، من أرضى الخالق لم يبالِ بسخط المخلوق ، ومن أسخط الخالق فقمين أن يسلط الله عليه سخط المخلوق ، وإن الخالق لا يوصف

إلا بما وصف به نفسه ، وأنّى يوصف الذي يعجز الحواس أن تدركه ، والأوهام أن تناله ، والخطرات أن تحدّه ، والأبصار عن الإحاطة به ، جلّ عما وصفه الواصفون ، وتعالى عما ينعته الناعتون ، نأى في قربه ، وقرب في نأيه ، هو في نأيه قريب ، وفي قربه بعيد ، كَيَّف الكيف ؛ فلا يقال : كيف ؛ وأيَّن الأين ؛ فلا يقال : أين ؛ إذ هو منقطع الكيفوفية والأينونية »[1] .

بيــان :

قال المحدث القاساني قدس الله سره في الوافي في بيان هذا الخبر ما هذا لفظه : « يعني بأبي الحسن : الرضا (ع) . كما يستفاد من كتاب عيون أخباره . فلطفت في الوصول اليه أي : ذهبت اليه بحيث لم يشعر به أحد ؛ يقال : لطف فلان في مذهبه أي : لم يدر أحد مذهبه ؛ لغموضه . والقمين : الخليق والجدير . وكذا القِمن بكسر الميم كما في بعض النسخ » . انتهى كلامه رفع مقامه .

قوله (ع) « من اتّقى الله » « يتقي » له احتمالان : أحدهما : أن يكون المراد من تعلق قلبه به تعالى على الدوام بحيث لا يفارقه ولا يغفل عنه تعالى يتقى أي يجعل في عونه ووقايته . ونظير ذلك قوله تعالى (يحبّهم ويحبونه)[2] و (إنّما يتقبل الله من المتّقين)[3] أي إذا أقبل العبد إليه تعالى أقبل الله تعالى إليه . ثانيهما : أنّ من خاف منه تعالى يخاف كل شيء منه . وهذا المعنى ، وإن كان قريباً إلى الفهم العرفي ، ولكن المعنى الأول أقرب وأصوب بالنظر إلى المعنى اللغوي ؛ لأن اتقى مشتق من الوقاية ولا يجوز صرفه عن معناه الحقيقي إلا لضرورة ، ولا ضرورة إليه هنا .

إن قلت : وإن كان الأمر كذلك إلا أن هذا المعنى لازم للمعنى الحقيقي قلتُ :

(١) كتاب الكافي (ج ١) ، من (باب جوامع التوحيد) ص ١٣٧ - ١٣٨ ، فقرة (٣) .

(٢) سورة المائدة ، الآية (٥٤) .

(٣) سورة المائدة ، الآية (٢٧) .

إطلاق الملزوم وإرادة اللازم مجاز لا يصار إليه إلا لضرورة ولا ضرورة كما قد عرفت . على أنه لا نسلّم أن الخوف يكون لا زماً له ؛ لأن الخوف باعث للفرار عنه تعالى لا الاقبال إليه . نعم . لازم ذلك إطاعة أوامره وعدم مخالفة نواهيه خوفاً منه تعالى . على أن المعنى الثاني لازم للمعنى الأول .

قوله (ع) : « ومن أطاع الله يطاع » أي يجعل الله تعالى الخلق مطيعاً له . ونظير ذلك قوله (ع) : « العبودية جوهرة كنهها الربوبية » ويدل على ذلك قوله تعالى في الحديث القدسيّ : (عبدي . أطعني أجعلك مِثْلي . أو مَثَلي . على اختلاف في قراءة مثلي) وقوله تعالى في الحديث القدسي أيضاً مخاطباً للدنيا : (يادنيا اخدمي من خدمني . وأتعبي من خدمك) .

قوله : « فلطفت في الوصول إليه » أي وصلت إليه (ع) بالرفق واللطف أو بإعمال حيلٍ لطيفة للوصول إليه .

قوله (ع) « من أرضى الخالق لم يبال بسخط المخلوق » هذا معيار تام لتشخيص رضاء الخالق من العبد وعدمه ؛ لأن الإنسان قد يتوهم أنه أرضى الخالق . ومع ذلك يسخط الخالق برضاء المخلوق . فمن أراد أن يعرف أنه أرضى الخالق أم لا فليراجع إلى نفسه فإن كان ممّن لم يبالِ بسخط المخلوق في قبال رضى الخالق فليعلم بأنه أرضى الخالق وإلاّ فلا .

قوله (ع) « ومن أسخط الخالق فقمين أن يسلط الله عليه سخط المخلوق » حكي عن المغرب : هو قمِن بكذا أو قمين به أي خليق . والجمع قمنون وقمناء وأما قمَن . بالفتح . فيستوي فيه المذكر والمؤنث والاثنان والجمع .

قوله (ع) «وإنَّ الخالق لا يوصف إلا بما وصف به نفسه » ؛ لأن توصيف شيء بشيء فرع معرفة حقيقة الموصوف على الوجه الذي يوصف به . ولمّا كانت حقيقته تعالى بكنهها غير معلومة للممكن ؛ فلذا لا يوصف إلا بما وصف به نفسه لأن ذاته تعالى عند ذاته معلوم . كما قال (ع) : « وأنّى يوصف الذي يعجز الحواس أن تدركه . والأوهام أن تناله » .

قوله (ع) « كيّف الكيف فلا يقال : كيف ؛ وأيّن الأين فلا يقال : أين ؟ » أي هو تعالى وتقدس بحقيقته البسيطة وبرحمته الواسعة محقق الحقائق . ومذوّب الذوات . ومحقق الكيف والأين ؛ فلا يقال : كيف ؟ لامتناع كون المعلول في مرتبة وجود العلة .

قوله (ع) «إذ هو منقطع الكيفوفية والأينونية » قال العلامة المجلسي قدس الله سره في مرآة العقول في شرح هذا الخبر ما هذا لفظه : « أي عنده تعالى ينقطع الكيف والأين . وقيل يحتمل أن يكون من قبيل الوصف بحال المتعلق . وعلى صيغة اسم الفاعل أي الكيفوفية والأينونية منقطعة عنه . ويحتمل أن يكون على صيغة اسم المفعول أي هو منقطع فيه وعنده الكيفوفية والأينونية . أو اسم المكان أي مرتبته مرتبة انقطع فيها الكيفوفية والأينونية » . انتهى كلامه رفع مقامه . وعلى كل حال فمراده (ع) أنه تعالى منزّه عن صفات الممكنات بالكلية والله العالم .



الحديث الثاني عشر

وبالسند المتصل إلى الشيخ الجليل المحدث القاساني . عن الكليني قدس الله سرهما . عن النيشابوريين عن صفوان . عن منصور بن حازم قال :

(قلت لأبي عبد الله (ع) : إن الله أجلّ وأكرم من أن يعرف بخلقه . بل الخلق يعرفون بالله . قال : صدقت . قلت : إن من عرف أن له ربّاً فقد ينبغي له أن يعرف أن لذلك الرب رضا وسخطاً وأنه لا يعرف رضاه وسخطه إلا بوحي أو رسول .

فمن لم يأته الوحي فينبغي له أن يطلب الرسل، فإذا لقيهم عرف أنهم الحجة، وأن لهم الطاعة المفترضة فقلت للناس: أليس تعلمون أن رسول الله (ص) كان هو الحجة من الله على خلقه قالوا: بلى. قلت: فحين مضى (ص) من كان الحجة ؟ قالوا: القرآن، فنظرت في القرآن فإذا هو يخاصم المرجئ والقدري والزنديق الذي لا يؤمن به حتى يغلب الرجال بخصومته، فعرفت أن القرآن لا يكون حجة إلا بقيّم فما قال فيه من شيء كان حقاً. فقلت لهم: من قيّم القرآن ؟ فقالوا: ابن مسعود قد كان يعلم وعمر يعلم وحذيفة يعلم قلت: كلّه ؟ قالوا: لا، فلم أجد أحداً يقال إنه يعرف القرآن كله إلا علياً (ع)، وإذا كان الشيء بين القوم فقال هذا: لا أدري، وقال هذا: لا أدري، وقال هذا: أنا أدري فأشهد أنّ علياً (ع) كان قيّم القرآن، وكانت طاعته مفترضة وكان الحجة على الناس بعد رسول الله (ص) وإنّ ما قال في القرآن فهو حق، فقال (ع): رحمك الله. فقلت: إن علياً (ع) لم يذهب حتى ترك حجة من بعده كما ترك رسول الله (ص)، وإن الحجة بعد علي الحسن بن علي وأشهد على الحسن (ع) أنه لم يذهب حتى ترك حجة من بعده كما ترك أبوه وجده، وإنّ الحجة بعد الحسن الحسين عليهما السلام وكانت طاعته مفترضة فقال (ع): رحمك الله، فقبلت رأسه فقلت: وأشهد على الحسين (ع) أنه لم يذهب حتى

ترك حجة من بعده علي بن الحسين (ع) وكانت طاعته مفترضة . فقال (ع) : رحمك الله . فقبّلت رأسه . قلتِ : وأشهد على عليّ بن الحسين (ع) أنه لم يذهب حتى ترك حجّةً من بعده محمد بن علي أبا جعفر (ع) وكانت طاعته مفترضة فقال (ع) : رحمك الله . قلت : أعطني رأسك حتى أقبله فضحك . قلت : أصلحك الله . قد علمت أنّ أباك لم يذهب حتى ترك حجة من بعده كما ترك أبوه . وأشهد بالله أنك الحجة وأنّ طاعتك مفترضة . فقال (ع) : كفّ رحمك الله . قلت : أعطني رأسك أقبله . فقبلت رأسهُ فضحك وقال : سلني عما شئت فلا أنكرك بعد اليوم أبداً)[1] .

بيان :

قوله : « إن الله أجلّ وأكرم من أن يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون به » قد مضى ما يعلم منه شرح هذه الفقرة في الحديث الثالث عند شرح قوله (ع) « اعرفوا الله بالله » إن شئت فارجع إليه وملخصه ، أن الممكن لما لم يكن له استقلال في الوجود الخارجي أصلاً بل وجوده عبارة عن تقومه وارتباطه بواجب الوجود بإرادته وبمشيئته بحيث لو لم يرد وجوده في آنٍ لفنى بالكلية . كذلك العلم به لا يكون إلا بالعلم بقوامه وبسبب وجوده لأن العلم هو الذي يطابق المعلوم وإلا فهو جهل . فإذا كان المعلوم كذلك أعني حقيقته ووجوده متقوماً ومرتبطاً بغيره فالعلم به لا ينفك عن العلم بسببه . بل مالم يعرف قوام وجوده لا يمكن تعقله كما ينبغي فلا يمكن معرفة المخلوق على الوجه الأتم إلا بمعرفة خالقه ؛ لأنه تعالى سبب وجوده وقوام ذاته ؛ فلذا ورد في الحديث : « من عرف نفسه فقد عرف ربه » وإلى ذلك نظر من قال : لا يعرف الشيء إلا بسببه .

(١) كتاب الكافي (ج ١) . من (باب الاضطرار الى الحجة) ص ١٦٨ ـ ١٦٩ . فقرة (٢) .

قوله : « من عرف أنه له رباً فقد ينبغي أن يعرف أن لذلك الرب رضاً وسخطاً أي من عرف بالأدلة النظرية أو الكشف الشهودي أن له رباً وخالقاً فقد ينبغي له أن يعرف أنه متصف بالصفات الوجودية . ومن جملتها الرضاء والسخط وبعدما عرف ذلك في الجملة . فمعرفة خصوصيات مواردهما . وتشخيص مصاديقهما لا يمكن حصولها له إلا بتوسط الوحي إليه أو الرسول .

قوله : « فمن لم يأته الوحي فينبغي له أن يطلب الرسل » وذلك لأن متعلق رضا الحق فعل العبد . وفعل العبد مسبوق بالإرادة والعزم . وهما مسبوقان بإدراك الملائم والمنافر . فما لم يعلم العبد أن أي فعل يكون فيه سخطه تعالى . وأن أي فعل فيه رضاه تعالى لا يمكن له العمل على وفق رضاه تعالى . والاجتناب عن موجبات سخطه تعالى والعلم بهما إما أن يكون بالتعلم والأخذ عن النبي (ص) ولو بالواسطة . وإما أن يكون بالوحي . وهو لا يحصل إلا للرسول أو النبي بالمعنى الأخصّ ؛ لأن النبي بالمعنى الأعم عليه إمام . وهو يحتاج إليه في تصحيح أعماله . فإن لم يكن النبي رسولاً فهو يحتاج إلى الرسول . وهذا دليل على النبوة العامة . وذلك مسبوق بمعرفة الحق أولاً ومعرفة صفاته . وأن له رضا وسخطاً ثانياً . وتعلقهما بفعل المكلف ثالثاً . ولا بد من إثبات ذلك كله بالبراهين العقلية لا النقلية لئلا يلزم الدور . كما تقرر في محله .

قوله : « فإذا لقيهم عرف أنهم الحجة » أي إذا لقيهم عرف بالصفات الخاصة التي يشترط وجودها في الحجة أنهم الحجة . وإذا عرف أنهم الحجة فعقله يحكم بالحكم القطعي بلزوم إطاعتهم وعدم جواز مخالفتهم . وبالجملة فللعقل طريق إلى إثبات المبدأ . وإثبات وجوب كون الحجة من الله تعالى على الخلائق ليكون واسطة بينه تعالى وبينهم في بيان كيفية إطاعته وعبادته وتحصيل القرب إليه وتحصيل رضاه والاجتناب عن سخطه وعن البعد عنه تعالى شأنه . فإذا حكم العقل بالحكم القطعي بوجوب كون الحجة يلزم الشخص بمعرفة شخصه ومعرفة شخصه لا تمكن له إلا بالصفات الخاصة التي لا تكون إلا في شخص الحجة ؛ لأن المراد بمعرفته معرفة صفاته التي بها يمتاز عن غيره . فإذا طلبه ووجده متصفاً بتلك الصفات يلزمه عقله بإطاعته وتحصيل محبته .

قوله : « فعرفت أن القرآن لا يكون حجة إلا بقيّم » أي لما رأيت أن في القرآن

محكمات ومتشابهات . وناسخاً ومنسوخاً . وعاماً وخاصاً . وظاهراً ونصاً وباطناً . وكل فرقة من الفرق يخاصم به ليغلب على خصمه وكل واحد منهم يدّعي أن القرآن ظاهر في مُدّعاه كما قال الله تعالى : (فأمّا الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه)[1] وأن القرآن لا يفي بجميع الأحكام إلا بضميمة الروايات التي وردت من أهل بيت العصمة عليهم السلام . كما قال النبي (ص) . على مارواه الديلمي قدس الله سره في إرشاده . : (إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي : كتاب الله . وعترتي أهل بيتي . وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض) ومعلوم بالضرورة أن عدم افتراقهما لا يكون إلا من جهة تلازمهما في الحجية ؛ لأن بيان المراد منه لا يتم إلا بتفسير من هو حجة من عند الله .

علمتُ أن القرآن لا يكون حجة إلا بقيّم . وأن الإمام قيّم القرآن . والقرآن يشهد بحجيته من وجهين : الأول بالآيات المحكمات الباهرات التي تدل على كون الإمام حجة من الله تعالى على الخلائق . والثاني بتفسير الإمام إياه وبيان المراد منه بحيث يعلم من كان له أدنى ذوق وتتبع في تفسيره بالعلم القطعي أنه لا يكون ذلك إلا من قبل من هو حجة من عند الله تعالى .

قوله : « فلم أجد أحداً يقال إنه يعرف القرآن كله إلا علياً » أي بهذا علمت أن علياً حجة من عند الله تعالى . وهوقيم القرآن : إذ لا يمكن الإحاطة بجميعه إلا لمن كان مؤيداً من عند الله تعالى . وتلواً لرسوله في علم القرآن . على أن القرآن حقيقة واحدة باعتبار صدوره عن متكلم واحد . وبعضه يفسر بعضاً . ولا تنافي بين كلماته فإدراك المراد منه وجمع أوله مع آخره وظاهره مع باطنه بحيث يرتفع التنافي الظاهري بين آياته لا يمكن إلا لمن هو شريكه في الحجية . وإلا لم تتم حجية القرآن وحينئذ لا تتم الحجة على الخلق . ولا يكون الاسلام شريعة تامة باقية . ويدل على ما ذكرناه قوله تعالى : (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي)[2] الآية . على مافسر لولاية عليّ (ع) . ولعمري إنّ هذا الدليل أقوى وأتم من سائر الأدلة التي أقيمت على الإمامة

---

(١) سورة آل عمران . الآية (٧) .

(٢) سورة المائدة . الآية (٣) .

العامة والخاصة . أمّا أتمية هذا الدليل من سائر الأدلة الدالة على الإمامة العامة فواضح لا يحتاج إلى البيان . وأما أتميته من سائر الدلائل الدالة على الإمامة الخاصة فلأنه . بإجماع المسلمين والتتبع التام يعلم أنه لا يعرف جميع القرآن بعد النبي (ص) إلا عليٌ (ع) وبذلك يثبت أن علياً (ع) بعد رسول الله (ص) كان حجة على الناس . فما قال فيه من شيء فهو حق أي إذا ثبت كونه (ع) حجة وأنه خليفة رسول الله (ص) فقوله (ع) قول النبي (ص) .

قوله : « إن علياً (ع) لم يذهب حتى ترك حجة من بعده » أي لما كان الإسلام شريعة باقية إلى فناء العالم فيحتاج إلى حافظ يحفظه عن التبديل والتغيير . والقرآن يحتاج إلى مبيّن ومفسر كما مر . وذلك لا يختص بزمان دون زمان ثبت أنه في كل زمان إلى فناء العالم يلزم وجود الحجة ولا تخلو الأرض عن الحجة وثبت بالأدلة الخاصة أن الخلافة والإمامة لا تكون إلا بنص وتعيين من الإمام السابق فيثبت أنه يلزم على كل إمام تعيين الخليفة والإمام من بعده .

قوله : « فضحك (ع) وقال : سلني عما شئت » أي عرفتك أنك من شيعتنا فلا تقيّة في كلامي في جواب ما تسأله مني وهم ودفع لعلك تقول : إن هذا الحديث جلّه من كلام الراوي أعني منصور بن حازم فلا حجة فيه على أن هذا لا يكون حديثاً كي يتم به عدد الأربعين . ولكنك غفلت عن أن تقرير الإمام عليه السلام له يصيّره حجة وحديثاً ؛ لأن الحديث في الاصطلاح هو ما يحكي فعل المعصوم أو قوله أو تقريره . وهذا حاكٍ لتقريره (ع) إياه . وتقريره حجة كقوله . كما تقرر في محله .

الحديث الثالث عشر

وبالسند المتصل إلى العلامة المجلسي قدس الله سره قال في البحار : وجدت بخط شيخنا البهائي قدس الله روحه ماهذا لفظه :

(قال الشيخ شمس الدين محمد بن مكي : نقلت من خط الشيخ أحمد الفراهاني رحمه الله ، عن عنوان البصري ، وكان شيخاً كبيراً قد أتى عليه أربع وتسعون سنة ، قال : كنت أختلف إلى مالك بن أنس سنين ، فلما قدم جعفر الصادق (ع) المدينة اختلفت إليه وأحببت أن آخذ عنه كما أخذت عن مالك فقال (ع) لي يوماً : إني رجل مطلوب ، ومع ذلك لي أوراد في كل ساعة من آناء الليل والنهار ، فلا تشغلني عن وردي وخذ عن مالك واختلف إليه كما كنت تختلف إليه ، فاغتممت من ذلك فخرجت من عنده وقلت في نفسي : لو تفرس فيَّ خيراً لما زجرني عن الاختلاف إليه والأخذ عنه ، فدخلت مسجد الرسول (ص) وسلمت عليه (ص) ثم رجعت من الغد إلى الروضة وصليت فيها ركعتين وقلت : أسألك ياألله ياألله أن تعطف عليّ قلب جعفر (ع) وترزقني من علمه ما أهتدي به إلى صراطك المستقيم

ورجعت إلى داري مغتماً ولم أختلف إلى مالك بن أنس ؛ لِما أشرب قلبي من حبّ جعفر (ع) فما خرجت من داري إلا إلى الصلاة المكتوبة حتى عيل صبري . فلما ضاق صدري تنعّلت وتردّيت وقصدت جعفراً (ع) وكان بعدما صليت العصر . فلما حضرت باب داره استأذنت عليه فخرج خادم له فقال : ما حاجتك ؟ فقلت : السلام على الشريف فقال : هو قائم في مصلّاه . فجلست بحذاء بابه . فما لبثت إلا يسيراً إذ خرج خادم وقال : ادخل على بركة الله . فدخلت وسلمت عليه فردّ السلام وقال : اجلس غفر الله لك . فجلست . فأطرق ملياً ثم رفع رأسه وقال : أبو مَنْ ؟ قلت : أبو عبد الله . قال (ع) : ثبّت الله كنيتك ووفقك يا أبا عبد الله ما مسألتك ؟ فقلت في نفسي : لو لم يكن لي من زيارته والتسليم غير هذا الدعاء لكان كثيراً ثم رفع رأسه ثم قال : ما مسألتك . فقلت : سألت الله أن يعطف قلبك عليَّ ويرزقني من علمك . وأرجو أنّ الله تعالى أجابني في الشريف ما سألته فقال : يا أبا عبد الله . ليس العلم بالتعلّم ، إنما هو نور يقع في قلب من يريد الله تبارك وتعالى أن يهديه . فإن أردت العلم فاطلب أولاً في نفسك حقيقة العبودية واطلب العلم باستعماله واستفهم الله يفهمك . قلت : ياشريف . فقال (ع) : قل يا أبا عبد الله قلت : يا أبا عبد الله ما حقيقة العبودية ؟ قال (ع) : ثلاثة أشياء : أن لا يرى العبد لنفسه فيما

خوله الله ملكاً ؛ لأن العبيد لا يكون لهم ملك يرون المال مال الله يضعونه حيث أمرهم الله به ، ولا يدبر العبد لنفسه تدبيراً ، وجملة اشتغاله فيما أمره تَعالى به ونهاه عنه ، فإذا لم يرَ العبد لنفسه فيما خوله الله تعالى ملكاً هان عليه الإنفاق فيما أمره الله تعالى أن ينفق فيه ، وإذا فوض العبد تدبير نفسه على مدبره هان عليه مصائب الدنيا ، وإذا اشتغل العبد بما أمره الله تعالى ونهاه لا يتفرغ منهما إلى المراء والمباهاة مع الناس ، فإذا أكرم الله العبد بهذه الثلاثة هان عليه الدنيا وإبليس والخلق ولا يطلب الدنيا تكاثراً وتفاخراً ، ولا يطلب ما عند الناس عزاً وعلواً ، ولا يدع أيامه باطلاً ، فهذا أول درجة التّقى ، قال الله تبارك وتعالى : (تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين)[1] قلت : يا أبا عبد الله أوصني ، قال : أوصيك بتسعة أشياء فإنها وصيتي لمريدي الطريق إلى الله تعالى ، والله أسأل أن يوفقك لاستعماله ثلاثة منها في رياضة النفس ، وثلاثة منها في الحلم ، وثلاثة منها في العلم فاحفظها وإياك والتهاون بها . قال عنوان : ففرغت قلبي له فقال (ع) :

أما اللواتي في الرياضة فإياك أن تأكل مالا تشتهيه فإنه يورث الحماقة والبله ، ولا تأكل إلا عند الجوع ، وإذا أكلت

---

(١) سورة القصص ، الآية (٨٣) .

فكل حلالاً وسمّ الله . واذكر حديث الرسول (ص) : « ماملأ آدميّ وعاءشراً من بطنه . فإن كان ولا بد فثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنفَسه »

وأما اللواتي في الحلم فمن قال لك : إن قلت واحدة سمعت عشراً فقل إن قلت عشراً لم تسمع واحدة . ومن شتمك فقل له : إن كنت صادقاً فيما تقول فاسأل الله أن يغفر لي . وإن كنت كاذباً فيما تقول فالله أسأل أن يغفر لك . ومن وعدك بالخناء فعِدْه بالنصيحة والرّعاء ؛ وأما اللواتي في العلم فاسأل العلماء ماجهلت . وإياك أن تسألهم تعنتاً وتجربة . وإياك أن تعمل برأيك شيئاً . وخذ بالاحتياط في جميع ماتجد إليه سبيلًا . واهرب من الفتيا هربك من الأسد . ولا تجعل رقبتك للناس جسراً .

قم عني يا أبا عبد الله فقد نصحت لك . ولا تفسد عليّ وردي فإني امرؤ ضنين بنفسي . والسلام على من اتبع الهدى)[1].

بيان :

قوله (ع) : « ليس العلم » المراد من العلم هنا غير العلم الرسمي الذي يحصل في المدارس لأنه اصطلاح خاص وضع للتفهيم والتفهم في مقام التخاطب . والعلوم الرسمية ليست بعلم حقيقة بل هي مقدمات وعلل بعيدة لحصول العلم الحقيقي والعلة القريبة

---

(١) كتاب (بحار الأنوار) للعلامة المجلسي (ج ١) ص ٢٢٤ ـ ٢٢٦ . باب ٧ (آداب طلب العلم وأحكامه) . فقرة (١٧) .

لحصوله التي هي الجزء الأخير من العلة التامة . هي العبودية كما قال (ع) فإن أردت العلم فاطلب . كيف لا وترى كثيراً من طلاب العلوم الرسمية لهم يد طولاء في المحاورات والمجادلات وليس لهم نور يهتدون به في ظلمات الشبهات ورفع الأوهام . وليس لهم استقامة على الطريق المستقيم . وتعبيره (ع) عن العلم بالنّور لعله للإشارة إلى أن العلم كالنور في ظهوره بذاته ومظهريته لمعلوماته . فكما أنه بالنور تظهر المحسوسات بالعلم تظهر غير المحسوسات من المجهولات .

قوله (ع) : « أولاً حقيقة العبودية » وذلك لأن العبد إذا صار بحيث لم يرَ لنفسه شيئيّة مستقلة أبداً . ورأى نفسه متعلقة بمبدعه وموجده وداوم على ذلك بحيث صار خلقاً له يشرق على قلبه نور العلم والمعرفة وينكشف له حقيقة الأشياء بقدر الطاقة البشرية ويهتدي به إلى الصراط المستقيم .

قوله (ع) : « ثلاثة أشياء : أن لا يرى العبد » الخ . لعل هذه تعبيرات مختلفة عن حقيقة واحدة . التي هي معنى العبودية . وهذه الثلاث من آثار العبودية لا أنها نفسها . فمن حصل في باطنه معنى العبودية فلا محالة تظهر آثارها في أفعاله وأعماله .

قوله (ع) : « هان عليه الإنفاق فيما أمر الله » أي على وجه أمر الله تعالى ورضاه لا على وجه رضا نفسه . وكون ذلك من علائم العبودية واضح : لبداهة أن العبد وما في يده كان لمولاه . والمراد هنا ليس خصوص الأمر الإلزامي بل الأعم منه ومن غيره كما لا يخفى .

قوله (ع) : « هان عليه مصائب الدنيا » حصول هذا المقام للعبد موقوف على تحقق أمور فيه منها : أن لا يرى لنفسه تدبيراً . وهذا لازم لمعنى العبودية أي إذا وجد بالعلم الحضوري في نفسه معنى العبودية يرى آثار قدرته تعالى واقتداره فيها كما روي عن توحيد الصدوق قدس الله سره عن الصادق (ع) بعد قول ابن أبي العوجاء له : ما منعه . إن كان الأمر كما تقول . أن يظهر لخلقه ويدعوهم إلى عبادته حتى لا يختلف منهم اثنان . ولِمَ احتجب عنهم . وأرسل إليهم الرسل . ولو باشرهم بنفسه كان أقرب إلى الإيمان به ؟ فقال (ع) في جوابه : ويلك ! وكيف احتجب عنك من أراك قدرتَه في نفسك : نشأك ولم تكن . وكبرك بعد صغرك . وقوّتك بعد ضعفك . وضعفك بعد

قوتك . وسقمك بعد صحتك . وصحتك بعد سقمك » الحديث . فظهر لك أن معرفة الله تعالى والإيمان الكامل لا يتم في العبد إلاّ إذا وجد في نفسه ووجوده آثار وجوده تعالى من قدرته وعلمه وإرادته . ومنها أن يرى أن مدبره عالم بجميع أموره بحيث يقطع بأنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء . ومنها أن يرى أنّ مدبره قادر على كل شيء وأنه لِمَا يشاء فعّال . ومنها أن يرى أن مدبره حكيم وعادل ورؤوف بخلقه . فإذا حصل له هذه الأمور وتحقق بها هان عليه مصائب الدنيا . وأما إن لم يحصل له هذه الأمور أجمع أو اختلّ أحدها فلا يمكن له حصول مرتبة التفويض إلا بنحو لقلقة اللسان . ولا شك في أن حصول هذه المرتبة في العبد عزيز جداً وقلّ من وصل إليه .

قوله (ع) : « لا يتفرغ منهما إلى المراء » أي إذا حصل فيه معنى العبودية واشتغل بوظائفه فلا يبقى له مجال للاشتغال بغيره .

قوله (ع) « هان عليه الدنيا وإبليس والخلق » يحتمل أن يكون المراد من الإبليس هنا : النفس الأمارة بالسوء التي تنبعث منها الآمال والأهواء فبناءً عليه يصير المعنى أن العبودية باعثة لإيجاد قوة في عقله . فإذا قوى عقله ضعفت نفسه وقواها . وحينئذٍ فلا يعتني بالدنيا ولا أمل له إلا ملاحظة جمال الله تعالى وجلاله .

قوله (ع)«فهذا أول درجة التقى » للتقوى في لسان الأخبار والآثار مراتب ثلاثة : الأولى : الملكة الباعثة على فعل الطاعات طلباً لمرضاة الحق تعالى لا للشوق إلى الجنة حتى تكون عبادته عبادة الأجراء . ولا للخوف من النار حتى تكون عبادته عبادة العبيد ؛ وعلى الاجتناب عن المعاصي للفرار عن سخطه تعالى . لا للحياء من المخلوق أو لغير ذلك . الثانية : الملكة الباعثة على كل ذلك وعلى تزكية النفس بتخليتها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل . الثالثة : الملكة الباعثة على ماذكر في المرتبتين الأوليتين . وعلى الانقطاع التام عن المخلوق والاتصال بالحق تعالى .

ولذلك أيضاً مراتب ثلاثة أولاها : الإقبال إلى الله تعالى . وثانيتها : التخلق بأخلاقه تعالى . وثالثتها : الفناء في توحيده تعالى ؛ فقوله (ع) « فهذا أول درجة التقى » لعله إشارة إلى المرتبة الأولى من المرتبة الثالثة . ولعل إلى المرتبة الأخيرة من المرتبة الثالثة

ينظر قوله تعالى في الحديث القدسي الآتي ذكره بعد هذا الخبر (وأنه يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه . فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به) ـ الحديث ـ فهذا غاية التقوى ونهاية الكمال الإنساني .

قوله (ع) « فإنها وصيتي لمريدي الطريق إلى الله تعالى » أي من كان يريد السلوك إلى الله تعالى فعليه في أول أمره مراعاة هذه الأمور التسعة .

قوله (ع) : « فإنه يورث الحماقة والبله » وذلك لأن مالم يهضم الغذاء السابق الذي في المعدة . وبقي منه شيء . وورد عليه شيء جديد تملأ المعدة من الغذاء المطبوخ وغيره . فيتداخلان ويضغط غير المطبوخ لثقله المطبوخ ويدفعه قبل أن يعصر جوهره ولطيفه . ويتغذى البدن به فيورث الحماقة والبله ؛ لأن مادة القلب كلما كانت ألطف تكون لقبول العلم والحكمة أليق . وسبب لطافة القلب أمور . منها : لطافة مايتغذى به . وطريق تحصيل العلم بتخلية المعدة أمران : الجوع والاشتهاء . كما ذكره (ع) في هذا الخبر .

وللغزالي في باب الأكل وفضيلة الجوع كلام لا بأس بذكره . قال في إحياء العلوم ما هذا لفظه : « اعلم أن المطلوب الأقصى في جميع الأمور والأخلاق الوسط ، إذ خير الأمور أوساطها . وكلا طرفي قصد الأمور ذميم . وما أوردناه في فضائل الجوع ربما يومئ إلى أنّ الإفراط فيه مطلوب وهيهات لكن من أسرار حكمة الشريعة أن كل ما يطلب الطبع فيه الطرف الأقصى وكان فيه فساد جاء الشرع بالمبالغة في المنع منه على وجه يومئ عند الجاهل إلى أن المطلوب مضادة ما يقتضيه الطبع بغاية الامكان . والعالم يدرك أن المقصود : الوسط . لأن الطبع إذا طلب غاية الشبع فالشرع ينبغي أن يمدح غاية الجوع حتى يكون الطبع باعثاً والشرع مانعاً فيتقاومان ويحصل الاعتدال . فإنّ من يقدر على قمع الطبع بالكلية بعيد فيعلم أنه لا ينتهي إلى الغاية فإنه إن أسرف مسرف في مضادة الطبع كان في الشرع أيضاً ما يدل على أساسه . كما أن الشرع بالغ في الثناء على قيام الليل وصيام النهار . ثم لمّا علم النبي (ص) من حال بعضهم أنه يصوم الدهر كله نهى عنه ؛ فإذا عرفت هذا فاعلم أن الأفضل بالإضافة إلى الطبع المعتدل أن يأكل بحيث لا يحسّ بثقل المعدة . ولا يحس بألم الجوع بل ينسى بطنه . فلا يؤثر فيه

الجوع أصلاً فإن مقصود الأكل بقاء الحياة وقوة العبادة . وثقل المعدة يمنع من العبادة ، وألم الجوع أيضاً يشغل القلب ويمنع منها . فالمقصود أن يأكل أكلاً معتدلاً بحيث لا يبقى للاكل فيه أثر ليكون متشبهاً بالملائكة فإنهم مقدسون عن ثقل الطعام وألم الجوع . وغاية الإنسان الاقتداء بهم . وإذا لم يكن للإنسان خلاص من الشبع والجوع فأبعد الأحوال عن الطرفين . الوسط وهو الاعتدال » إلى آخر ما أفاده في المقام ولعمري قد أجاد فيما أفاد .

قوله (ع) « وإذا أكلت فكل حلالاً » وذلك لأن للغذاء الحرام في النفس آثاراً غريبة منها : إخراجها من حدّ الاعتدال إلى الاعوجاج . والسرّ في ذلك أن حرمة الغذاء إما ذاتية وإما عرضية . والمحرم الذاتي منه إما من الحيوان وإما من غيره من الأعيان المحرمة . أما الحيواني فهو بحكم الاستقراء إما في السباع من الحيوان التي غذاؤها من السباع وغيرها . فسوء تأثير تغذي الإنسان بلحم مثل هذا الحيوان واضح ؛ لأن النفس التي تتغذى من لحمه تتصف بصفاته . وتتخصص بخصوصياته . وإما في الحيوانات التي فيها مواد سمية . فالتغذية منها تورث أمراضاً بدنية . وإذا صار البدن عليلاً تتأثر النفس من علته وتصير النفس أيضاً عليلة فتؤثر علة النفس في علة آثارها المطلوبة منها . كما شاع قضية : رأي العليل عليل . وأما الحرام الذاتي من غير الحيوان من الأعيان المحرمة فهو أيضاً لإضراره بالنفس مثلاً : شرب الخمر يورث الجنون . فلو لم يكن فيها المواد المضرة بالعقل لم تكن تزيله . ولو في آنٍ . فظهر أن حكم الشارع بحرمتها وعدم جواز شربها يكون لخصوصية في ذاتها كشف عنها الشارع بحيث لو اطّلعنا عليها قبل علمنا بحكم الشارع لحكمنا بحرمتها ووجوب الاجتناب عنها . وأما الحرمة العرضية فهي أيضاً إما في الحيوان وإما في غيره . أما في الحيوان كغير المذكى والجلّال . فلعل حكمة حرمة الأول منها : أن لخروج الدم المعتاد عنه عند الذبح مدخلية في طهارة لحمه وطيبه . وحكمة حرمة الثاني واضحة لا تحتاج إلى البيان . وكيف كان فللغذاء الطيب مدخلية تامة في تزكية النفس . وأما كل ما حرم أكله بسبب أخذه عن الغير ظلماً وعدواناً ؛ فلعل حكمتها سوء تأثيره في النفس بإخراجها عن حد الاعتدال وأن فيه أضراراً أخرى . وقس على ما ذكرناه غيره . فعلى المرتاض أن يتركها جميعاً .

قوله (ع) « وسمّ الله تعالى » ولهذا أيضاً مدخلية في ارتياض النفس لأن الإنسان إذا

توجه إلى شيء فبقدر توجهه إليه يبعد عنه تعالى فينبغي أن لا ينسى ذكر ربه في حال من الحالات ؛ فهذه الثلاثة في رياضة النفس .

قوله (ع) « وخذ بالاحتياط » وذلك لأن من عمل بالاحتياط في جميع ما يجد إليه سبيلاً يعلم أنه أدرك الواقع . ومن عمل برأيه ربما يخطئ ويصل إلى خلاف المقصود ويهلك من حيث لا يشعر . والله العالم .



الحديث الرابع عشر

وبالسند المتصل إلى الشيخ الجليل محمد بن يعقوب الكليني قدس الله سره ، عن عدّة من أصحابه ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن إسماعيل بن مهران ، عن أبي سعيد القمّاط ، عن أبان بن تغلب ، عن الإمام أبي جعفر محمد بن علي الباقر (ع) قال :

(لما أسري بالنبي (ص) قال : ياربِّ ، ماحالُ المؤمن عندك ؟ قال : يامحمد ، من أهان لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة ، وأنا أسرع شيء إلى نصرة أوليائي ، وما ترددت في شيء أنا فاعله كترددي في وفاة المؤمن يكره الموت ، وأكره مساءته ، وإن من عبادي المؤمنين من لا يصلحه إلا الغنى ولو صرفته إلى غير ذلك لهلك ، وإن من عبادي من لا يصلحه إلا الفقر ولو صرفته إلى غير ذلك لهلك ، وما يتقرب إليَّ عبدي بشيء أحبّ مما افترضت عليه ، وأنه يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ، ولسانه الذي ينطق به ، ويده الذي يبطش به ، إن دعاني أجبته وإن سألني أعطيته)[1] .

(١) كتاب الكافي (ج ٢) من (باب من آذى المسلمين واحتقرهم) ص ٣٥٢ ـ ٣٥٣ فقرة (٨) .

بيان :

قوله (ص) « ماحالُ المؤمن عندك » أيِ ماقدره ومنزلته .

قوله تعالى : « من أهان لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة » وذلك لبداهة أن إهانة الوليّ إهانة الله تعالى . وفي حديث آخر قال رسول الله (ص) : (إنّ الله تعالى قال : من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب) وفي خبر آخر قال الله تعالى : (من أهان لي ولياً فقد أرصد لمحاربتي) ولعل المراد بالوليّ : المحب الخالص . فإذا كان العبد محباً لله تعالى كان الله تعالى محباً له كما قال الله : (يحبّهم ويحبونه)[1] واذا كان كذلك فإهانة المحب إهانة لمحبّه . فحينئذٍ إهانة الولي كأنها محاربة الله تعالى : لأن المراد بالمحاربة إظهارها

قوله تعالى : « وما ترددت في شيء أنا فاعله » قال شيخنا البهائي قدس الله سره في أربعينه . في شرح هذا الحديث . ماهذا لفظه : « والجملة الاسمية نعت شيء . واسم الفاعل فيها يجوز أن يكون بمعنى الحال والاستقبال » إلى أن قال ـ قدس الله سره « ماتضمنه هذا الحديث من نسبة التردد إليه سبحانه يحتاج إلى التأويل . وفيه وجوه : الأول : أن في الكلام إضماراً والتقدير : لو جاز التردد ماترددت في شيء كترددي في وفاة المؤمن . الثاني : أنه لما جرت العادة بأن يتردد الشخص في مساءة من يحترمه ويوقره . كالصديق الوفي والخلّ الصفي . وأن لا يتردد في مساءة من ليس له عنده قدر ولا حرمة كالعدو والحية والعقرب بل إذا خطر بالبال مساءته أوقعها من غير تردد ولا تأمّل صَحَّ أن يعبر بالتردد والتأمل في مساءة الشخص عن توقيره واحترامه وبِعَدمِهما عن إذلاله واحتقاره .

قوله سبحانه « ماترددت في شيء أنا فاعله كترددي في وفاة المؤمن » المراد به . والله أعلم . : ليس لشيء من مخلوقاتي عندي قدر وحرمة كقدر عبدي المؤمن وحرمته فالكلام من قبيل الاستعارة التمثيلية . الثالث : أنه قد ورد في الحديث من طرق الخاصة والعامةِ أنّ الله سبحانه يظهر للعبد المؤمن عند الاحتضار من اللطف والكرامة والبشارة بالجنة ما يزيل عنه كراهة الموت . ويوجب رغبته في الانتقال إلى دار القرار . فيقلّ تأذيه به . ويصير راضياً بنزوله راغباً في حصوله فأشبهت هذه المعاملة معاملة من يريد أن يؤلم

---

(١) سورة المائدة . آية (٥٤)

حبيبه لما يتعقبه نفع عظيم . فهو يتردد في أنه كيف يوصل ذلك الألم إليه على وجه يقل تأذيه به . فلا يزال يظهر له مايرغبه فيما يتعقبه من الله تعالى من اللذة الجسيمة والراحة العظيمة إلى أن يتلقاه بالقبول ويعده من الغنائم المؤدية إلى إدراك المأمول » انتهى كلامه رفع مقامه .

أقول : هنا وجه رابع : وهو أن يكون التردد بالمعنى الحقيقي ولا يلزم منه نقص عليه تعالى ؛ لأن التردد ربّما يكون بمعنى التحيّر والاشتباه الناشئ من عدم العلم بأرجحية الفعل أو الترك في نظر الفاعل وهذا نقص لا تجوز نسبته إلى الله تعالى قطعاً . وقد يكون بمعنى وقوع الفاعل بين الضدين اللذين يكون في كل واحد منهما في حد نفسه رجحان لو لم يكن تزاحم الآخر معه لوجب على الفاعل إيجاده. وحيث إنهما يتزاحمان ويتقاومان فالفاعل يتردد في ترجيح أحدهما على الآخر ؛ لأن الفرض عدم ترجّح أحدهما على الآخر . وإنهما ضدان أو نقيضان لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما . فالتردد بهذا المعنى لا يلزم منه نقص عليه تعالى . وتوضيح ذلك أن الفرض وجود المصلحة الراجحة في قبض روح المؤمن بحيث لو لم تكن مزاحمة كراهته معه لوجب على الحق تعالى إيجاده وفي كراهته عنه مرجوحية بحيث لو لم تكن مزاحمة راجحية القبض معه لوجب عليه تعالى دفعه . وهما ضدان لا يمكن اجتماعهما فيتزاحمان ويتقاومان، ولا ترجّح لأحدهما على الآخر . وتقرر في محله أن الشيء مالم يجب لم يوجد . ومع مزاحمة أحدهما مع الآخر وإن كان المقتضى لإيجاد الوفاة مثلاً موجوداً ولكن لم تكن واجباً . فظهر أن تردده تعالى لم يكن لتحيّره وجهله بأرجحية أحدهما عن الآخر حتى لايكون نقصاً عليه تعالى . بل يكون لمزاحمة الفعل والترك . ويشهد على ماذكرناه الأخبار المستفيضة من طرق العامة والخاصة الناطقة بأن الله تعالى يظهر للعبد المؤمن عند الاحتضار من اللطف والكرامة والبشارة مايزيل عنه كراهة الموت كما مرّ آنفاً . فإذا زال كراهته عنه يصير قبض روحه واجباً ؛ لأن المانع عنه لم يكن إلا مزاحمة كراهته عنه. وهو زال بإلطاف الحق تعالى فوجب إيجاده . والقول بأن التردد في الأمر من الله تعالى محال ؛ لأنه من صفات المخلوق فلا بد من التأويل في الحديث مدفوع بأنه إن كان منشأ الجهل برجحان أحدهما على الآخر واشتباه الأمر عليه تعالى فهو كذلك . وأما إن كان منشأ تردده وقوعه بين المحذورين بحيث لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما لعدم

أرجحية أحدهما عن الآخر . فلا يلزم منه نقص عليه تعالى فتأمل . ولا نسلّم عدم جواز اتّصافه تعالى بصفات المخلوق مطلقاً بل هو إذا كان منشأه نقائص الإمكانية . وهنا ليس كذلك . ووجهه واضح . وهذا الاحتمال أظهر من الاحتمالات الثلاثة السابقة والله أعلم .

إن قلت : إن التردد بأي معنى فرض نقص عليه تعالى ؛ لأنه يمكن له تعالى من أول الأمر إزالة كراهته كما يزيله بعد التردد قلت : لست أقول : إنه تعالى تردد في قبض روحه مدة من الزمان قليلاً أو كثيراً . وتفكر في كيفية إزالة كراهته . بل أقول : عدم أرجحية القبض عن تركه وعدم أرجحية تركه عن فعله في حد ذاتهما سبب لتردده تعالى . وتردده سبب لإنعامه وبشارته كي يزيل كراهته . ولا شك في أن السبب مقدم على المسبّب رتبة وإن اتحدا زماناً . فكأنه تعالى أراد بهذه العبارة . والله أعلم . إظهار علو مرتبة المؤمن . وأنه تعالى يكره مساءته بحيث لا يترجح عنده مصلحة قبض روحه عن إيقاع فعل ما يوجب مساءته عليه .

وقال العلّامة المجلسي في مرآة العقول . بعد ذكر الوجوه الثلاثة السابقة ماهذا لفظه : « وأقول يمكن أن يكون التردد إشارة إلى المحو والإثبات في لوحهما فإنه يكتب أجله في زمانٍ وآنٍ فيدعو لتأخيره أو يتصدق . فيمحو الله تعالى ذلك ويؤخره إلى وقت آخر . فهو يشبه فعل المتردد . أطلق عليه التردد على وجه الاستعارة . هذا بحسب ماورد في لسان الشريعة . وأما الحكماء والصوفية فيقولون : النفوس المنطبعة الفلكية لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الأمور دفعة واحدة ؛ لعدم تناهيها . بل إنما ينتقش فيها الحوادث شيئاً فشيئاً وجملة مع أسبابها وعللها . وربما حكمت بشيء باعتبار الاطلاع على بعض عللها . ولم تطّلع على ما يضادها ويمنع من تأثيرها فإذا اطلعت عليها رجعت عن ذلك الحكم كما إذا حصل لها العلم بموت زيد بمرض كذا في ليلة كذا ؛ لأسباب تقتضي ذلك . ولم يحصل لها العلم بتصدّقه الذي يأتي به قبل ذلك لعدم اطلاعها على أسباب التصدق بعدُ . ثم علم به وكان موته بتلك الأسباب مشروطاً بأن لا يتصدق فتحكم أولاً بالموت وثانيا بالبرء ؛ وذلك لأن شأن النفوس أن يكون توجهها إلى بعض المعلومات يذهلها عن البعض الآخر . وذلك هو البداء . ثم إذا كانت الأسباب بوقوع أمر ولا وقوعه متكافئة ولم يحصل لها العلم برجحان أحدهما بعدُ كان لها التردد في وقوع ذلك الأمر

ولا وقوعه وينتقش فيها الوقوع تارة واللاوقوع أخرى ؛ فهذا هو التردد » إلى آخر كلامه زيد في علو مقامه .

وأنت خبير بما فيهما وهم وتنبيه . قال شيخنا البهائي قدس الله سره : « قد يتوهم المنافاة بين مادل عليه هذا الحديث وأمثاله من أن المؤمن الخالص يكره الموت ويرغب في الحياة ، وبين ما ورد عن النبي (ص) : من أحبَّ لقاء الله أحبَّ الله لقاءه ، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه . فإنه يدل بظاهره على أنّ المؤمن الحقيقي لا يكره الموت بل يرغب فيه . كما نقل عن أمير المؤمنين أنه كان يقول : إنّ ابن أبي طالب آنسُ بالموت من الطفل بثدي أمه . وأنه قال حين ضربه ابن ملجم فزت وربِّ الكعبة .

وقد أجاب عنه شيخنا الشهيد ، طاب ثراه ، في الذكرى فقال : « إن حبَّ لقاء الله غير مقيد بوقت فيحمل على حال الاحتضار . ومعاينة ما يحب كما روينا عن الصادق (ع) « إلى آخر ما أفاده قدس الله سره » .

أقول : وكذا قد يتوهم المنافاة بينه وبين الآيات المشعرة بل الظاهرة في أن المحبّ الخالص لا يكره الموت . كقوله تعالى في سورة الجمعة : (قل ياأيها الذين هادوا إن زعمتم أنكم أولياء لله من دون الناس فتمنّوا الموت إن كنتم صادقين)[1] حيث إنه تعالى جعل عدم تمني الموت دليلاً على عدم محبتهم فمقتضى هذه الآية أنّ المؤمن المحب يكون مشتاقاً إلى الموت لا مكرها عنه . والجواب عنها أن الحياة هي تعلق النفس بالبدن ، والإنسان مركب منهما ، ولا شك في حصول الألم بانفصال المتصلات التي لها حسّ وإدراك ، وحصول الألم مكره بالضرورة ولكن العبد المحب لمحبته واشتياقه إلى لقاء الله تعالى ربما يترجح عنده لقاؤه تعالى على ألم الموت ؛ فظهر أنه لا يلزم من حصول محبة الله تعالى والشوق إلى لقائه أن لا يكون المحب مكرها عن الموت لِما فيه من قطع تعلق النفس عن البدن ، وحصول الألم منه طبعي غير اختياري ، والآية المباركة نزلت في اليهود لعدم كونهم مشتاقين إلى لقاء الله تعالى . والموت الذي هو وسيلة إليه أصلاً فافهم .

قوله تعالى : « فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به » قال شيخنا البهائي قدس الله سره ، في أربعينه « لأصحاب القلوب في هذا المقام كلمات سنية وإشارات سرية

---

(١) سورة الجمعة ، آية (٦) .

وتلويحات ذوقية تعطر مشام الأرواح ، وتحيي رميم الأشباح . لا يهتدي إلى معناه ولا يطلع على مغزاها إلاّ من أتعب بدنه بالرياضات ، وعنّى نفسه بالمجاهدات حتى ذاق مشربهم وعرف مطلبهم ، وأما من لم يفهم تلك الرموز ولم يهتد إلى هاتيك الكنوز ، لعكوفه على الحظوظ الدنية وانهماكه في اللذات البدنية فهو عند سماع تلك الكلمات على خطر عظيم من التردي في غياهب الإلحاد ، والوقوع في مهاوي الحلول والاتحاد تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . ونحن نتكلم في هذا المقام بما يسهل تناوله على الأفهام فنقول : هذا مبالغة في القرب وبيان استيلاء سلطان المحبة على ظاهر العبد وباطنه وسّره وعلانيته ، فالمراد والله أعلم : إني إذا أحببت عبدي جذبته إلى محل الأنس وصرفته إلى عالم القدس ، وصيرت فكره مستغرقاً في أسرار الملكوت ، وحواسه مقصورة على اجتلاء أنوار الجبروت فثبت حينئذٍ في مقام القرب قدمه ، ويمتزج بالمحبة لحمه ودمه إلى أن يغيب عن نفسه ويذهل عن حسه فتتلاشى الأغيار في نظره حتى أكون له بمنزلة سمعه وبصره » إلى أن قال قدس الله سره : « وهذا الحديث صحيح السند ، وهو من الأحاديث المشهورة بين الخاصة والعامة » إلى آخر كلامه قدس الله سره .

وقال المحقق المجلسي قدس الله سره ، بعد ذكر كلمات الصوفية والتعريض عليهم ماهذا لفظه : « ولها عند أهل الإيمان وأصحاب البيان وأرباب اللسان معانٍ واضحة ظاهرة » إلى أن قال قدس الله سره : « الثاني ماقيل : المعنى أني إذا أحببته كنت كسمعه وبصره في سرعة الإجابة . فقوله تعالى : (إن دعاني أجبته) إشارة إلى وجه التشبيه يعني أني أجبته سريعاً إن دعاني إلى مقاصده ، كما يجيبه سمعه عند إرادته سماع المسموعات وبصره عند إرادته إبصار المبصرات . وهذا مثل قول الناس المعروف بينهم : فلان عيني ونور بصري ويدي وعضدي ، وإنما يريدون به التشبيه في معنى من المعاني المناسبة للمقام ، ويسمون هذا تشبيهاً بليغاً بحذف الأداة مثل «زيد أسد » إلى أن قال قدس الله سره : « الخامس ما ظهر لي في بعض المقامات ، وهو أظهر عندي من سائر الوجوه » وملخص كلامه قدس الله سره أنه سبحانه أودع في بدن الإنسان قوة ضعيفة وهي في معرض الانحلال والاختلال ، فإذا اكتفى بها وصرفها في شهوات النفس تفنى كلها ، وإذا استعملها في طاعة ربه أبدله الله تعالى خيراً وأقوى وأبقى منها تكون معه في الدنيا والعقبىَ وهو بصر روحاني وسمع روحاني بهما يشاهد الملك ويسمع صوته إلى آخر

كلامه زِيدَ في علو مقامه . إلى غير ذلك من أقوال الحكماء والعرفاء في هذا المقام فلا نطول الكلام بذكرها .

وأقول : هنا احتمال آخر وهو : أن العبد إذا انقطع عن نفسه واتصل بربه واستقام في مقام القدس ينكشف الحجاب عن قلبه بحيث لا يسمع إلا بالحق ولا ينظر إلا بالحق ولا يبطش إلا بإذن الحق تعالى فحينئذ يصل إلى مقام المشاهدة والأنس . فإذا صار كذلك يصير الحق تعالى بصره الذي يبصر به أي يبصر به كل شيء . وقد مرّ في شرح الحديث الثالث أن الشيء إما يعرف بعلته أو بمعلوله . والعلم بالشيء من قبل العلم بعلته هو العلم التام وأما العلم بالشيء من قبل العلم بمعلوله فهو علم ناقص ؛ فالمراد . والله أعلم . أنّ العارف إذا وصل إلى مقام المشاهدة يرى كل قدرة مستغرقة في قدرته تعالى وكل علم مستغرقاً في علمه تعالى . وكل وجود مستغرقاً في وجوده تعالى . ويمكنّ في مقام القرب والقدس . فحينئذ يدرك بالحق تعالى جميع الموجودات لأنه تعالى علة الجميع وفاعله وخالقه . بل في الحقيقة لا يعرف الأشياء إلا به تعالى لأن العلم الحقيقي بالمعاليل لا يحصل إلا بالعلم بعلتها حتى قيل : العلم بذي السبب لا يحصل إلا بالعلم بسببه . وبعبارة أخرى : العبد المؤمن المحب إذا شاهد الحق في مرآة وجوده فبقدر سعة وجوده يشاهد ربه ويعرفه . فإذا عرفه فبه تعالى يبصر الأشياء كما كان يبصرها ببصره . وبه تعالى يسمع المسموعات كما كان يسمعها بسمعه . وبقدرته تعالى يتكلم كما كان يتكلم بلسانه . وبقوته تعالى يبطش الأشياء كما كان يبطش بيده . فهو يعلم كل ما كان وما يكون ؛ لأنه بالحق تعالى يدرك كل شيء فلا يخفى عليه شيء . وذلك لأنه تعالى لا حدّ له ولا نقص فيه . فتأمل ؛ فإنه دقيق وبذلك حقيق . (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) والله أعلم .

وحكي عن المحقق الطوسي قدس الله سره أنه قال : « العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات . وكل علم مستغرقاً في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات . وكلّ ارادة مستغرقة في إرادته التي لا يتأبى عنها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه . فائض من لدنه . فصار الحق حينئذٍ بصره الذي يبصر به وسمعه الذي يسمع به وقدرته

التي بها يفعل، وعلمه الذي به يعلم، ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقاً بأخلاق الله في الحقيقة » انتهى.

وهذا القول مفاده قريب إلى الوجه الأول الذي ذكره شيخنا البهائي قدس الله سره في أربعينه، ونقلناه هنا، وهما أخصّ مما اخترناه؛ لأنه يفيدهما مع الزيادة؛ إذ مفادُ ما اخترناه: أن العبد المحب بعد انقطاعه عن نفسه واستغراق وجوده في وجوده تعالى يشاهد مخلوقاته به كما يشاهدها قبل ذلك بقواه لأنها هي آثار وجوده تعالى. وإدراك الشيء لا ينفك عن إدراك آثاره. فبقدر معرفته به تعالى ومشاهدته إياه تعالى يعرف ويشاهد مخلوقاته فحينئذٍ يصحّ أن يقال: إن الحق بصره الذي به يبصر. وأذنه الذي به يسمع. وهكذا سائر فقرات آخر الحديث. وأما ما قيل: إن المعنى: اني اذا أحببته كنت سمعه وبصره في سرعة الإجابة إلخ. ففيه أنّ سرعة إجابة دعواته لازم لمقامه؛ لأن بعد انقطاعه عن نفسه واستهلاكه واستغراقه في مشاهدة جلال ربّه وجماله يصير عالماً بعلمه مريداً بإرادته. فيريد الأشياء بمشيئة مولاه كما قال الله تعالى في شأنهم: (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله ربُّ العالمين)[1] ولا شك في أن دعوته كذلك لا تنفك عن الإجابة لأنه لا يدعو إلا اذا أذن الله له كما قال الله تعالى: (من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه)[2]. وأما ما اختاره العلامة المجلسي قدس الله سره وهو أنّ العبد اذا صرف قواه في طاعة ربه وعبادته أبدله الله تعالى بقوة روحانية الخ. فأنت خبير بما فيه كما أنه لا يخفى عليك ما في سائر التأويلات المذكورة في المطولات فلا حاجة الى ذكره. والله العالم بحقيقة مراده.

---

(١) سورة التكوير، آية (٢٩).

(٢) سورة البقرة، آية (٢٢٥).

الحديث الخامس عشر

وبالسند المتصل الى الشيخ الجليل محمد بن يعقوب الكليني قدس الله سره ، عن الحسن بن محمد ، عن معلى بن محمد ، عن محمد بن فضيل ، عن أبي حمزة ، قال :

« قال لي أبو جعفر (ع) : إنما يعبد الله من يعرف الله ، فأما من لم يعرفه فإنما يعبده هكذا ضلالاً . قلت : جعلت فداك ، فما معرفة الله ؟ قال : تصديق الله تعالى ، وتصديق رسوله (ص) ، وموالاة علي (ع) والائتمام به وبأئمة الهدى عليهم السلام ، والبراءة إلى الله تعالى من عدوهم ، هكذا يعرف الله عز وجل »[1] .

بيـان :

قال المحقق القاساني قدس الله سره : « في بعض النسخ : فأما من لا يعرف الله مظهراً كأنه أشار بقوله (ع) « هكذا » الى عبادة جماهير الناس . و « ضلالاً » تمييز له أو بدل » انتهى .

قوله (ع) : « انما يعبد الله من يعرف الله » مفهوم هذه الجملة يصير : من لم يعرف الله تعالى لم يعبده ولو كان عابداً في الظاهر ، لأن معنى العبودية لا يتحقق إلا فيمن يعرف المعبود ويميزه من غيره بصفات الألوهية . فمن لم يكن كذلك كيف يصدق

---

(١) كتاب الكافي (ج ١) ، من (باب معرفة الإمام والرد اليه) ص ١٨٠ فقرة (١) .

عليه أنه عابد معبوداً معيناً ؟ ولذا قال (ع) « من يعرف الله » ولم يقل من يعلم ؛ لأن العلم يطلق على الأعم من المعرفة . كما مرّ بيانه في شرح الحديث الثالث في الفرق بين العلم والمعرفة . فإن شئت فراجع اليه .

قوله (ع) : « فإنما يعبده هكذا ضلالاً » لأن العامة العمياء ولو كانوا كثير العمل . ولكن لما ليس لهم ولاية أئمة الهدى . ولم يأتوا البيوت من أبوابها ضلوا وأضلوا وغووا ؛ إذ ورد عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم : « أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها . فمن أراد المدينة فليأتها من بابها » والأخبار الدالة على ما ذكرناه كثيرة فاطلبها من مظانها .

قوله (ع) « تصديق الله » لا بد في هذه الفقرة من التقدير في الكلام . فالمراد إما التصديق بوجوده . أو بوحدانيته . أو بغيرها من الصفات ؛ أو المراد : التصديق بأنه تعالى جامع لجميع الصفات الكمالية . وهذا أظهر ؛ لأن لفظة الله . كما قيل . علم للذّات المستجمع لجميع الصفات الكمالية . وليس في الكون موجود كذلك إلا واجب الوجود جلّت عظمته .

قوله (ع) « هكذا يعرف الله عز وجل » لعل المراد أنّ التصديق برسالة الرسول وولاية الأئمة عليهم السلام . والاقتداء بهم . موجب لحصول المعرفة للعبد بالله تعالى ؛ لأنه بمتابعتهم وبهدايتهم يسلك السالك طريق النجاة . والأخبار الدالة على ذلك كثيرة منها ما روي عن أحدهم عليهم السلام « بِنا عُبِدَ الله . وبنا عُرف الله » الحديث . وتقديم ما حقه التأخير يفيد الحصر . فظهر لك أن معرفة الله تعالى وعبادته متوقفتان على معرفة الرسول والأئمة والاقتداء بهم عليهم السلام .

فإن قلت : كيف ذلك ؟ وكثير من العامة كالغزالي والمولى الرومي صاحب المثنوى . وغيرهما كانوا من العرفاء مع أنهم لم يعتقدوا بولايتهم وإمامتهم ويشهد على صدق دعواهم العرفان كتبهم وكلماتهم . فلو انحصر حصول معرفة الله تعالى بمتابعتهم (ع) لما صاروا هؤلاء من العرفاء قلت : إن المعرفة الحقيقية أمر قلبي لا يمكن لأحدٍ أن يطلع عليه إلاّ من هو عارف وعالم بما في الضمير . وهؤلاء الذين يتوهم أنهم عارفون

بالله تعالى . فلعلّ علمهم علم صوري لا حقيقة له . ومجرد ثبت كلمات العرفاء في كتبهم لا يثبت كونهم من العرفاء . وكيف ؟ والعارف بالله تعالى يعلم بأنه لا يصدر منه تعالى القبيح ؛ إذ صدوره منه محال . وترجيح المرجوح على الراجح قبيح بل محال . وكذلك الترجيح من غير مرجّح . وترجيح أبي بكر على عليّ عليه السلام مع اعتراف جلّهم . إن لم نقل كلهم . بأفضلية عليّ (ع) منه ترجيح للمرجوح على الراجح . ومع عدم اعترافهم بالأفضلية ترجيح بلا مرجح ؛ إذ لم يقل أحد من المعروفين منهم بأفضلية أبي بكر منه (ع) مع أنه يمكن أن يقال : لعلّ هؤلاء كانوا معتقدين بإمامتهم وولايتهم . ولم يكن لهم إظهاره للخوف والتقيّة . لا يقال : لم يقل أحد من العامة بأن تعيين أبي بكر للخلافة كان من الله تعالى حتى يلزم ما ذكرت من نسبتهم الترجيح بلا مرجح أو ترجيح المرجوح على الراجح إلى الله تعالى لأنه يقال ما ذكرت كذلك ظاهر إلا أنه في الحقيقة يؤول قولهم إلى ذلك ؛ إذ مستندهم في خلافة أبي بكر الإجماع . ومستند حجية الإجماع عندهم ماروي بطرقهم عن النبي (ص) من أنه قال : « لا تجتمع أمتي على الخطأ » ومعلوم أن معتقدهم في هذه الجهة . كمعتقدنا بأنه (ص) لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى . فبالنتيجة يستندون خلافته إلى الله تعالى . ويستندون فعل القبيح أعني ترجيح المفضول على الفاضل . أو الترجيح بلا مرجح الى الله تعالى من حيث لا يشعرون . وبعضهم يصرحون بذلك ؛ كابن أبي الحديد حيث قال في خطبة كتابه . أعني شرحه على نهج البلاغة ماهذا لفظه « الحمد لله . الواحد . العدل . الحمد لله الذي تفرد بالكمال فكل ما سواه منقوص » الى أن قال « وقدم المفضول على الأفضل لمصلحة اقتضاها التكليف . واختص الأفضل من جلائل المآثر ونفائس المفاخر مما يعظم عن التشبيه ويجلّ عن التكليف » انتهى المقصود من كلامه .

فإن قلت كيف لا يمكن في الأغلب حصول معرفة الله تعالى بولايتهم وهدايتهم مع أنها لا تثبت إلا بالأدلة العقلية لا النقلية وإلا يلزم الدور كما تقرر في محله فعلى هذا لا نحتاج في معرفة الله تعالى اليهم عليهم السلام بل بعد ما ثبت بالأدلة العقلية أن للعالم خالقاً مستجمعاً لجميع الصفات الكمالية . وان له رضاً وسخطاً . ولا طريق لنا إلى تحصيل رضاه . والفرار عن سخطه فنحتاج في تحصيلها إلى شخص النبيّ أو الوصي . وأما

في أصل المعرفة فلا . وهذه الأحاديث مشعرة بل ظاهرة في أن معرفة الله تعالى لا تتم إلا بولايتهم ومحبتهم قلت : الأمر كذلك في أصل العلم بأن للعالم إلهاً مستجمعاً لصفات الألوهية ؛ لأن الدليل عليه عقلي لا نقلي . وأمّا المعرفة الحقيقية بأن يعرف الإنسان بنور الباطن وبصيرته خالقه . ويتخصص ويتميز عنده عن غيره بصفات الألوهية فلا يمكن غالباً إلا بولايتهم وهدايتهم . والائتمام بهم عليهم السلام وذلك لوجهين : الأول : أنَّ إرشادهم عليهم السلام إيانا طريق السلوك إلى الله تعالى وهدايتهم إيانا اليه تعالى والعمل بقولهم ومتابعتهم موجب لتهذيب الأخلاق واتصاف النفس بالصفات الحميدة فمتابعتهم موجبة لإشراق نور المعرفة في النفس . كما قال الله تعالى مخاطباً لنبيه : (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله)[1] ومحبة الله تعالى للعبد موجبة لمحبة العبد إياه تعالى كما قال الله تعالى : (فسوف يأتي الله بقومٍ يحبهم ويحبونه)[2] . ومحبة العبد لله تعالى موجبة لازدياد معرفته به تعالى . وأما أصل المحبة فلا يمكن حصولها إلا بالمعرفة . ولكن متابعة النبي (ص) وخلفائه عليهم السلام سبب لازدياد محبة العبد بالله تعالى . الثاني : أنّ مشاهدة وجودهم وكمالاتهم موجبة لحصول المعرفة بالله تعالى ؛ لانحصار طريق المعرفة لجلّ الناس في مرآة وجود الممكنات وظاهر أن ليس في الموجودات موجود أتمّ وجوداً وأكمل كمالاً منهم عليهم السلام . وهم المظاهر لجميع صفاته وأسمائه تعالى فظهر لك أن من لم يعرفهم عليهم السلام لم يعرف الحق تعالى . ومن لم يعرف الحق فإنما يعبده ضلالاً . وظهر سرّ قوله (ع) « بِنا عُرف الله وبِنا عبد الله تعالى » .

---

(١) سورة آل عمران . آية (٣١) .

(٢) سورة المائدة . آية (٥٤) .

الحديث السادس عشر

وبالسند المتصل إلى الشيخ الجليل محمد بن يعقوب الكليني قدس الله سره ، عن حسين بن محمد ، عن معلّى بن محمد ، عن محمد بن جمهور ، عن عبد الله بن عبد الرحمن ، عن الهيثم بن واقد ، عن مقرن قال :

« سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : جاء ابن الكوّا الى أمير المؤمنين عليه السلام فقال : يا أمير المؤمنين (ع) (وعلى الأعراف رجال يعرفون كلًّا بسيماهم)[1] فقال (ع) : نحن على الأعراف ، نحن نعرف أنصارنا بسيماهم ، ونحن الأعراف الذين لا يعرف الله جلّ ذكره إلا بسبيل معرفتنا ، ونحن الأعراف يعرفنا الله عز وجل يوم القيامة على الصراط ، فلا يدخل الجنة إلا من عرفنا وعرفناه ، ولا يدخل النّار إلا من أنكرنا وأنكرناه ، إنّ الله عز وجلّ لو شاء لعرّف العباد نفسه ولكن جعلنا أبوابه وصراطه وسبيله والوجه الذي يؤتى منه ، فمن عدل عن ولايتنا أو فضّل علينا غيرنا ، فإنهم عن الصراط لناكبون فلا سواء من اعتصم الناس به ، ولا سواء حيث ذهب الناس الى عيون كدرة

(١) سورة الأعراف ، آية (٤٦) .

يفرغ بعضها في بعض ، وذهب من ذهب إلينا إلى عيون صافية تجري بأمر ربها ، لا نفاد لها ولا انقطاع »[٢] .

بيـان :

قول الراوي : « وعلى الأعراف » إلخ هذا سؤال واستفهام عن تفسير الآية المباركة بحذف أداة الاستفهام ، كما هو شائع متعارف .

قوله (ع) : « نحن على الأعراف » قال في المجمع ما هذا لفظه : « قوله تعالى : وعلى الأعراف رجال كُلًا بسيماهم . أي وعلى أعراف الحجاب وهو الستور المضروب بين الجنة والنار . وهي أعاليه : جمع عُرف مستعار من عرف الفرس والديك . رجال يعرفون كلًا بسيماهم . قيل : هم قوم علت درجتهم كالأنبياء والشهداء وخيار المؤمنين .

وعن عليّ (ع) : نحن على الأعراف نعرف أنصارنا بسيماهم . وفي حديث النبي (ص) أنه قال : كأني بك يا عليّ وبيدك عصا عوسج تسوق قوماً الى الجنة وآخرين إلى النار » انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علوّ مقامه .

وقال في المنجد : « الأعراف : سور بين الجنة والنار » انتهى . وقال المحقق المجلسي قدس الله سره في مرآة العقول . في شرح هذا الحديث ما هذا لفظه : « اعلم أنّ للمفسرين أقوالًا شتى في تفسير الأعراف وأصحابه . فأما تفسير الأعراف فلهم فيه قولان : الأول : أنها سور بين الجنة والنار أو شرفها وأعاليها . والثاني : أن المراد : على معرفة أهل الجنة والنار رجال والأخبار تدل عليهما . وربما يظهر من بعضها أنه جمع عريف كشريف وأشراف فالتقدير : على طريقة الأعراف رجال أو على التجريد . أو معنى الأعراف العارفون بالله تعالى وبحججه عليهم السلام . وتكون كلمة « على » للاستعلاء كما في قولهم : فلان مهيمن على قومه وحفيظ عليهم . فالأعراف جمع عارف كناصر وأنصار وطاهر وأطهار » الى أن قال قدس الله سره : « ويظهر من الأخبار التي أوردتها في الكتاب الكبير الجمع بين القولين . وإن الأئمة عليهم السلام يقومون على الأعراف ليميّزوا شيعتهم من

(٢) كتاب الكافي (ج ١) من (باب معرفة الإمام والرد اليه) ص ١٨٤ . فقرة (٩) .

مخالفيهم . ويشفعوا لفساق محبّيهم . وإنّ قوماً من المذنبين أيضاً يكونون فيها الى أن يشفع لهم . وفي هذا الخبر أيضاً إشارات إلى إطلاقات الأعراف ومعانيها . وأن الرجال هم عليهم السلام » انتهى المقصود من كلامه زيدَ في علو مقامه .

وأقول : لما سأل الراوي عنه (ع) عن تفسير الآية . وكان مراده معرفة الرجال الذين هم على الأعراف أجابه (ع) بقوله « نحن على الأعراف . نحن نعرف أنصارنا بسيماهم . ثم شرع عليه السلام في تفسير باطن الآية فقال : « ونحن الأعراف الذين لا يعرف الله جلّ ذكره الا بسبيل معرفتنا » يمكن أن يكون الأعراف هنا مأخوذاً من العرفان . فعلى هذا يكون المراد منه أننا أهل العرفان والمعرفة . ونحن نعرّف الله تعالى . وقيل : إن الأعراف مأخوذ من العرفان . وهو يطلق على الموضع المشرف المعين بإشرافه على إطلاع من عليه فبهذه الجملة قال (ع) « نحن على الأعراف » ويطلق على حامل المعرفة المتأمل فيها الذي إنما يعرف غيره بوساطته كالحجج من الرسل والأنبياء ووُلاة الأمر عليهم السلام . وعلى هذا قال (ع) ونحن الأعراف الذين لا يعرف الله جل ذكره إلا بسبيل معرفتنا » وأقول : الاستثناء بعد النفي يفيد الحصر أي ينحصر طريق معرفة الله تعالى في طريق معرفتنا . كما روي في الكافي أيضاً عن عليّ عليه السلام أنه قال لسلمان : « معرفتي بالنورانية معرفة الله » أي إنهما واحد . ولعل المراد من ذلك معرفة الإمام بجهة الملكوتية . ومقام العبودية عين معرفة الله تعالى ؛ لأن لوجود الولي جهتين : جهة البشرية . وجهة الملكوتية . فمن جهة الملكوتية لا يكون له شيئية مستقلة أصلاً . بل هي مستهلكة في جهة الألوهية فمن يعرفه من هذه الجهة فقد عرف الحق تعالى لا محالة . فظهر أن سبيل معرفة الله تعالى ومعرفتهم واحدة .

إن قلت : كما لا يمكن لنا معرفة الحق تعالى لقصورنا عن إدراكه تعالى كذلك لا يمكن لنا معرفة النبي (ص) والوصي (ع) بالجهة الملكوتية لقصور عقولنا عنها فلو أمكن لنا معرفتهم بهذا النحو لأمكن لنا معرفة الله تعالى أيضاً ابتداء وبدون وساطة الحجج (ع) ولا نحتاج إليهم في معرفة الله تعالى قلت : الأمر كذلك . ولذا لا يمكن معرفتهم (ع) بالجهة الملكوتية لأكثر الخلق إلا أنه بولايتهم ومحبتهم ومتابعتهم يحصل للعبد صفة خاصة بها يصير العبد عارفاً بالله تعالى . وبيان ذلك أنه حيث لم يكن لله

تعالى جهة البشرية لا يمكن للبشر معرفته تعالى ابتداء لفقدان شرط المعرفة الذي هو السنخية . ويحتاج في معرفته تعالى الى الوسائط لأنهم ذوو جهتين جهة البشرية . وجهة الملكوتية . فمن جهة بشريتهم يمكن لنا ملاقاتهم وتحصيل محبتهم وولايتهم . ومن جهة ملكوتيتهم يمكن لنا معرفة الله تعالى . والسرّ في ذلك أنّ فناء وجودهم في وجوده تعالى وهويتهم في هويته تعالى . وإرادتهم في إرادته تعالى سبب لاتصالهم اليه تعالى . واتصالهم سبب لمعرفتهم به تعالى . فمن اتصل بهم يتصل بالله تعالى ويعرفه بمعرفتهم (ع) ويرشدك إلى ما ذكرناه قوله (ع) في هذا الحديث : « إن الله عز وجل لو شاء لعرّف العباد نفسه . ولكن جعلنا أبوابه . وصراطه . وسبيله . والوجه الذي يؤتى منه » لأن القضية الشرطية تصدق مع امتناع المقدم وإمكانه . كما قال الله تعالى : (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا)[1] مع أنه ممتنع وجود الآلهة إلا الله تعالى . فالتقدير في الكلام أن الله عزّ وجل لو شاء لعرّف العباد نفسه . ولكن لم يشأ : لبعدهم عنه وعدم السنخية بينه تعالى وبينهم ولذا قال (ع) « ولكن جعلنا أبوابه وصراطه وسبيله » ويمكن أن يكون الأعراف مأخوذاً من العرف بمعنى المكان المرتفع . وعلى هذا يكون المراد من قوله (ع) « نحن على الأعراف » أي نحن على المقام المرتفع . ويكون ذلك كناية عن شدة معرفتهم وبصيرتهم . فكأنهم (ع) في مكان عالٍ مرتفع ينظرون الى سائر الناس في درجاتهم ودركاتهم . ويميزون السعداء عن الأشقياء . ولعل الى ذلك الإشارة بقوله (ع) « نعرف أنصارنا بسيماهم » ويمكن أن يكون المراد من قوله تعالى : « وعلى الأعراف رجال » كلا المعنيين إذ قال (ع) في تفسير هذه الآية كلا المعنيين . وكلاهما صادق في شأنهم .

قوله (ع) : « فإنهم عن الصراط لناكبون » أي من أعرض عنّا ولم يتمسك بحبل ولايتنا . وتمسك بغيرنا . فقد انحرف عن الصراط المستقيم . قال في المجمع : « قوله (ع) عن الصراط لناكبون أي عادلون عن القصد يقال : نكب عن الطريق من باب قعد : عدل ومال » انتهى .

قوله (ع) : « فلا سواء من اعتصم الناس به . ولا سواء حيث ذهب الناس الى

---
(١) سورة الأنبياء . آية (٢٢)

عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض . وذهب من ذهب إلينا إلى عيون صافية » لعل وجه الشبه بالعيون الكدرة والصافية أنّ الاعتصام بهم في الحقيقة اعتصام بالله تعالى لكونهم حجج الله تعالى على خلقه وخلفاءه في بريته . فمن تمسك بهم فقد استمسك بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها . ولاتصافهم (ع) بالصفات الإلهية لا نفاد لفيوضاتهم ولا انقطاع لها . ولذا شبّه (ع) ولا يتهم بعين تجري بأمر ربها وهي الرحمة الواسعة الإلهية . والفيوضات الربانية وهي دائمة بدوام الحق . كما قال تعالى : (قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً)[1]

وأما الاعتصام بغيرهم فهو ذهاب إلى العيون القليلة الماء المكدرة بالطين . ينفد ماؤها وينقطع نبعها بأخذ شيء منها . فهذا يتهم وإرشادهم (كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً حتى إذا جاءها لم يجد شيئاً)[2] أو كبحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض اذا أخرج يده لم يكد يراها . (ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور)[3] فيدخل الظمآن فيه فيهلك من حيث لا يشعر . والله أعلم .



---

(١) سورة الكهف . آية (١٠٩)

(٢) سورة النور . آية (٤٠)

(٣) سورة النور . آية (٤١)

الحديث السابع عشر

وبالسند المتصل إلى الشيخ الأجلّ محمد بن يعقوب الكليني قدس الله سره ، عن بعض أصحابه ، عن علي بن عباس ، عن علي بن ميسر ، عن حماد بن عمرو النصيبي ، قال :

« سأل رجل العالم عليه السلام فقال : أيها العالم أخبرني أي الأعمال أفضل عند الله تعالى ؟ قال (ع) : مالا يقبل عملاً إلا به ، فقال : وما ذلك ؟ قال (ع) : الإيمان بالله الذي هو أعلى الأعمال درجة ، وأسناها حظاً ، وأشرفها منزلة ، قلت : أخبرني عن الإيمان : أقولٌ وعمل أم قول بلا عمل ؟ قال (ع) : الإيمان عمل كله ، والقول بعض مراتب ذلك العمل بفرض من الله بيّنه في كتابه ، واضح نوره ، ثابتة حجته ،يشهد به الكتاب ويدعو إليه . قلت : صف لي ذلك العمل حتى أفهمه ، فقال (ع) : إن الايمان حالات ودرجات وطبقات ومنازل ، فمنه التام المنتهي تمامه ، ومنه الناقص المنتهي نقصانه ، ومنه الزائد الراجح زيادته ، قلت : وإن الإيمان ليتمّ ويزيد وينقص ، قال (ع) : نعم ، قلت : وكيف ذلك ؟ قال (ع) : إنّ الله تعالى

فرض الإيمان على جوارح بني آدم وقسمه عليها ، وفرّقه عليها ؛ فليس من جوارحهم جارحة إلا وهي موكلة من الإيمان بغيره ما وكّلت به أختها ، فمنها قلبه الذي به يعقل ويفقه ويفهم ، وهو أمير بدنه الذي لا ترد الجوارح ولا تصدر إلاّ عن رأيه وأمره ، ومنها يداه اللتان يبطش بهما ورجلاه اللتان يمشي بهما ، وفرجه الذي ألباه من قبله ، ولسانه الذي ينطق به الكتاب ، ويشهد به عليها ، وعيناه اللتان ينظر بهما ، وأذناه اللتان يسمع بهما ، وفرض على القلب غير ما فرض على اللسان ، وفرض على اللسان غير ما فرض على العينين ، وفرض على العينين غير ما فرض على السمع ، وفرض على السمع غير ما فرض على اليدين ، وفرض على اليدين غير ما فرض على الرجلين ، وفرض على الرجلين غير ما فرض على الفرج ، وفرض على الفرج غير ما فرض على الوجه ، فأما ما فرض على القلب من الإيمان والإقرار والمعرفة والتصديق والتسليم والعقد والرضا بأن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، أحداً صمداً ، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً ، وأنَّ محمداً عبده ورسوله »[1] .

بيـــان :

قوله (ع) : « الإيمان بالله » أي التصديق الجازم المطابق للواقع ، وهو أمر بسيط قلبي وحكم ثبوتي من الكيفيات النفسانية .

---

(١) كتاب الكافي (ج ٢) ، من (باب في أن الإيمان مبثوث لجوارح البدن كلها) ص ٣٨ ـ ٣٩ ، فقرة (٧)

قوله (ع) « الإيمان عمل كله » يمكن أن يكون مراده (ع) من العمل العمل المقابل للقول كما هو الظاهر ؛ لأنه في جواب قول السائل : أخبرني عن الإيمان ، أقول وعمل أم قول بلا عمل . قال (ع) : الإيمان عمل كله ؛ لأنه توهم أن مجرد التصديق اللساني إيمان فردّه (ع) بأنه ليس كذلك . بل الإيمان عمل كله لا أنه قول فقط . كما قال (ع). والقول بعض ذلك العمل . وهذا لا ينافي بساطة الإيمان كما سيجيء إن شاء الله تعالى ؛ ويمكن أن يكون مراده (ع) بقوله « عمل كله » أي هو الفعل الذي يقابل الانفعال يعني أن الإيمان من مقولة الفعل . لا أنه مجرد العلم والمعرفة اللذين هما من مقولة الانفعال . قال شارح المقاصد . على ما حكي عنه . ماهذا لفظه : « والمذهب أنه ـ أي الإيمان ـ غير العلم والمعرفة ؛ لأن من الكفّار من كان يعرف الحق ولا يصدق به عناداً واستكباراً قال الله تعالى : (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون)[1] وقال : (وإنّ الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم . وما الله بغافل عما يعملون)[2] وقال الله تعالى حكاية عن موسى (ع) لفرعون : (لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض)[3]فاحتيج إلى الفرق بين العلم بما جاء به النبي (ص) . وهو معرفته . وبين التصديق ليصح كون الأول حاصلاً للمعاندين دون الثاني . وكون الثاني إيماناً دون الأول فاقتصر بعضهم على أن ضد التصديق هو الإنكار والتكذيب . وضد المعرفة النكارة والجهالة . وإليه أشار الغزالي حيث فسر التصديق بالتسليم فإنه لا يكون مع الإنكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة . وفصل بعضهم زيادة التفصيل وقال : التصديق عبارة عن ربط القلب بما علم من إخبار المخبر

وهذا أمر كسبي يثبت باختيار المصدق . ولهذا يؤمر ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فإنها ربما تحصل بلا كسب . كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر وحققه بعض المتأخرين زيادة تحقيق فقال : المعتبر في الإيمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة التصديق إلى المتكلم اختياراً . وبهذا القيد

(١) سورة البقرة . آية (١٤٦)

(٢) سورة البقرة . آية (١٤٤)

(٣) سورة الإسراء . آية (١٠٢)

يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور . فإنه قد يخلو عن الاختيار . إلى أن قال قدس الله سره : ونحن نقول . ولا شك . إن التصديق المعتبر في الإيمان هو ما يعبر عنه في الفارسية (بكرويدن وباوركردن وراستكو داشتن) إذا أُضيف إلى الحاكم (وراست داشتن وحق داشتن) إذا أضيف إلى الحكم . ولا يكفي مجرد العلم والمعرفة الخالي عن هذا المعنى . ثم أطال قدس الله سره الكلام في ذلك . وآل تحقيقه إلى أنه ليس شيء وراء العلم والمعرفة » انتهى كلامه رفع مقامه .

وقال العلاّمة المجلسي قدس الله سره . في مرآة العقول . ماهذا لفظه : « والحق أن إثبات معنى آخر غير العلم والمعرفة مشكل . وكون بعض أفراده حاصلاً بغير اختيار لا ينافي التكليف به لمن يحصل له ذلك . وترتب الثواب على ما حصل بغير الاختيار . إما تفضلاً وهو على الثبات عليه وإظهاره والعمل بمقتضاه » إلى اخر ما أفاده قدس الله سره .

وأقول : هذا الكلام جيد جداً . وتحقيقه وتوضيحه أنَ الإيمان هو التصديق الذي يقابل التصور . وهو العلم بثبوت النسبة . كما في قوله تعالى : (فاعلم أنه لا إله إلا الله)[1] ولم يثبت له حقيقة شرعية وراءه . ولما كان هذا التصديق نظرياً لأكثر الخلق . وفي حصول العلم النظري نحتاج إلى إعمال النظر والفكر . هو الحركة العقلية . وهو عمل عقلي : لذا قال (ع) في هذا الخبر « الإيمان عمل كله » تسمية باسم سببه . والآيات التي ذكرها شارح المقاصد لا دلالة لها على أن الإيمان شيء وراء ذلك . نعم تدل على أن هؤلاء مع علمهم ومعرفتهم لا يصدقون به استكباراً وعناداً . فالآيات المذكورة واردة في مقام التوبيخ والملامة لهم . ولا تدل على أن الإيمان شيء وراء ذلك .

فإن قلت : بناءً على ما ذكرت يكون هؤلاء مؤمنين ويسمون بالمؤمن لأن الفرض أنهم عالمون وعارفون بعين ماكان المؤمنون عالمين به وليس كذلك قلت : هذه الجماعة كانوا معاندين للحق ويخالفونه ويظهرون من أعمالهم ما يخالف اعتقادهم : فلذا لم يتصفوا بالإيمان ولم يحكم عليهم بأحكام الإسلام والإيمان . فإنكارهم وعنادهم مانع من ترتب آثار الاسلام عليهم ومن جملتها ترتب الثواب على أعمالهم . فالكافر إن فرض ارتفاع عناده

---

(١) سورة محمد . آية (١٩)

فبمجرد علمه ومعرفته يحكم عليه بالإسلام ؛ لأنه لا مانع من إقرارهم إلا العناد والاستكبار .

وبالجملة فالإيمان عبارة عن التصديق وعقد القلب لازم من لوازمه إن لم تكن معاندة في القلب . والإقرار باللسان كاشف عنه وموجب لترتب أحكام الإسلام عليه .

قوله (ع) : « فمنه التامّ المنتهي تمامه . ومنه الناقص المنتهي نقصانه » اختلف المتكلمون في أن الإيمان هل يقبل الزيادة والنقصان أي الزيادة عن أصل الإيمان والنقصان منه أم لا . بعد اتفاقهم في أنه قابل للكمال وعدمه . فالأكثر على عدم قبول الإيمان للزيادة والنقصان ؛ لأنه إن قلنا بقبوله . لذلك يلزم أحد المحذورين : إما كون الإيمان حقائق متباينة إن قلنا بأن الزيادة الحاصلة لها مدخلية في أصل الإيمان وإلا فليست منه . وهذا خلاف الفرض ؛ لأن الفرض أنه من الإيمان ومأخوذ في حقيقته ؛ وإما كون من فقد الزيادة غير مؤمن إن قلنا بأن الإيمان حقيقة واحدة . ومع ذلك تكون للزيادة مدخليّة في أصل الإيمان وإن لم تكن للزيادة مدخلية في أصل الإيمان . بل لها مدخلية في كماله يثبت أنّ أصل الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان . قال الشهيد الثاني قدس الله سره في رسالة العقائد . على ما حكي عنه ماهذا لفظه : « حقيقة الإيمان بعد الاتصاف بها . بحيث يكون المتصف بها مؤمناً عند الله تعالى هل تقبل الزيادة أم لا فقيل بالثاني لما تقدم من أنه التصديق القلبي الذي بلغ الجزم والثبات ؛ فلا تتصور فيه الزيادة عن ذلك سواء أتى بالطاعات وترك المعاصي أم لا . وكذا لا تعرض له النقيضة وإلا لما كان ثابتاً وقد فرضنا كذلك . هذا خلف . وأيضاً حقيقة الشيء لو قبلت الزيادة والنقصان لكانت حقائق متعددة وقد فرضناها واحدة . هذا خُلف .

وإن قلت : حقيقة الإيمان من الأمور الاعتبادية للشارع . وحينئذٍ فيجوز أن يعتبر الشارع للإيمان حقائق متعددة متفاوتة زيادة ونقصاناً بحسب مراتب المكلفين في قوة الإدراك وضعفه فإنا نقطع بتفاوت المكلفين في العلم والإدراك قلت : لو جاز ذلك وكان واقعاً لوجب على الشارع بيان حقيقة إيمان كل فرقة يتفاوتون في قوة الإدراك مع أنه لم يبين » إلى أن قال قدس الله سره : « وأما ما ورد في الكتاب العزيز والسنة المطهرة مما يشعر بقبوله الزيادة والنقصان كقوله تعالى : (وإذا تليت عليهم آياتنا زادتهم إيماناً)[1]

---

(١) سورة الأنفال . آية (٢) .

وقوله تعالى : (وازدادوا إيماناً على إيمانهم)[1] وقوله تعالى : (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا والله يحب المحسنين)[2]. وكذا ما ورد من أمثال ذلك في القرآن العزيز فمحمول على زيادة الكمال وهو أمر خارج عن أصل الحقيقة الذي هو محل النزاع » ثم أطال قدس الله سره الكلام في ذلك . ثم قال «واستدل بعض المحققين على أن حقيقة التصديق الجازم الثابت تقبل الزيادة والنقصان بأن نقطع أن تصديقنا ليس كتصديق النبي (ص) أقول : لا ريب في أنا قاطعون بأن تصديق النبي (ص) أقوى من تصديقنا وأكمل . لكن هذا لا يدل على اختلاف أصل حقيقة الإيمان التي قدرها الشارع باعتقاد أمور مخصوصة على وجه الجزم والثبات فإن تلك الحقيقة إنما هي من اعتبارات الشارع . ولم يعهد من الشارع اختلاف حقيقة الإيمان باختلاف المكلفين في قوة الإدراك بحيث يحكم بكفر قوي الإدراك لو كان جزمه بالمعارف الإلهية كجزم من هو أضعف إدراكاً منه . نعم الذي تفاوت فيه المكلفون إنّما هو مراتب كماله بعد تحقيق أصل حقيقته التي يخاطب بتحصيلها كل مكلف ويعتبر بها مؤمناً عند الله تعالى . ويستحق الثواب الدائم . وبدونها العقاب الدائم » إلى آخر ما أفاده قدس الله سره في هذا المقام .

وقال الفخر الرازي في المحصّل . على ماحكي عنه : « الإيمان عندنا لا يزيد ولا ينقص ، لأنّه لما كان اسماً لتصديق الرسول (ص) في كل ما علم بالضرورة مجيئه به . وهذا لا يقبل التفاوت فمسمّى الإيمان ، لا يقبل الزيادة والنقصان . وعند المعتزلة لما كان اسماً لأداء العبادات كان قابلًا لهما . وعند السلف لما كان اسماً للإقرار والاعتقاد والعمل فكذلك . والبحث لغوي . ولكل واحدٍ من الفرق نصوص . والتوفيق أن يقال : الأعمال من ثمرات التصديق . فما دلّ على أنّ الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفاً إلى أصل الإيمان ومادلّ على كونه قابلًا لهما فهو مصروف إلى الإيمان الكامل » انتهى كلامه .

والتحقيق في المقام أن يقال : إن الإيمان حقيقة واحدة بسيطة ذات مراتب في

---

(١) سورة الفتح . آية (٤) .

(٢) سورة المائدة . آية (٩٣) .

الشدة والضعف . والكمال والنقص . والتقدم والتأخر . كالنور الحسّي إذ الإيمان هو نور معنوي . فكما أن النور يقبل الشدة والضعف . والزيادة والنقصان ؛ فكذلك الإيمان . والقول بأن الزائد إن كان له مدخلية في الإيمان يلزم عدم كون الناقص إيماناً وإن لم يكن له مدخلية في أصل الإيمان فيثبت أن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان . مدفوع بأن الزائد له مدخلية في أصل الإيمان من جهة مرتبته الشديدة منه . والضعيفة جهة عدمية تنتزع من مرتبته النازلة . والإشكال بأن الإيمان الذي هو من الاعتبارات الشرعية وقدّرة الشارع بأمور مخصوصة ولم يعهد منه اختلاف حقيقته باختلاف المكلفين في قوة إدراكهم وعدمها بحيث يحكم بكفر قويّ الإدراك لو كان جزمه بالمعارف الإلهية كجزم من هو أضعف إدراكاً منه . كما مرّ في كلام الشهيد مدفوع بأنه كذلك في أصل تشريع الشارع إياه بحسب الوضع إلا أنه لما كان أفراد الإنسان متفاوتين في قوة الإدراك وضعفه كان الإيمان يوزع عليهم حسب قوة إدراكهم وضعفه . ولا يلزم تعدد الإيمان بتعدد مراتبهم . ولا محذور في قبول شيء من ضعيف الإدراك . وعدم قبول الشيء بعينه عمّن هو أقوى إدراكاً منه كما هو المشاهد في العرفيات من نظائره . فنفس المؤمن إن كانت قوية فمعارفها لا محالة كذلك . وإن كانت ضعيفة فمعارفها كذلك ؛ لأن الإيمان لما كان من الكيفيات النفسانية وإنه عرض . وكل عرض وجوده في ذاته عين وجوده لموضوعه . وهما متغايران مفهوماً ومتحدان مصداقاً ـ كان الإيمان وجوده في ذاته عين وجوده لموضوعه الذي هو نفس المؤمن فالنفس القوية إيمانها قوي . والنفس الضعيفة إيمانها ضعيف لاتحادهما مصداقاً . وظاهر أن الإيمان المطلوب من أمير المؤمنين (ص) غير الإيمان المطلوب من السلمان الفارسي رضي الله عنه مثلاً . وهكذا إلى آخر المراتب فتلخص من جميع ذلك أن الإيمان تارة يطلق ويراد منه مفهومه الذي ينتزع من مصاديقه الخارجية . وأخرى يطلق ويراد منه نفس مصاديقه الخارجية . ولا شك في أنه بالاعتبار الأول . ومن حيث مفهوم لا شدة فيه ولا ضعف . وأما بالاعتبار الثاني فهو حقيقة واحدة ذات مراتب بالتشكيك . ولكن تشكيكه جاء من قبل موضوعه الذي هو النفس فثبت أن الإيمان يختلف بالشدة والضعف على حسب قوة الإدراك وضعفه . ويشهد على ذلك الكتاب العزيز والسنة المطهرة والوجدان . وحكم العرف . وتفاوت المؤمنين في ذلك بحيث لا يقبل الشكّ والريب .

إن قلت : يمكن أن يكون تفاوت مراتبه بالكمال وعدمه . لا بالشدة والضعف . ولا كلام في ذلك . ويكون صدقه على افراده بالتواطي لا بالتشكيك قلت : بناء على ذلك إذا فرضنا شخصين متفاوتين في الإيمان بالكمال والنقص يلزم كونهما مشتركين في أصل الإيمان ويمتاز أكملهما إيماناً بزائد لم يوجد في أصل الإيمان فهذا الزائد هل هو إيمان أم لا ؛ فإن قلت : هو إيمان أيضاً قلنا : فالناقص ليس بإيمان ؛ لأن الفرض أنه فاقد لتلك الزيادة . وإن قلت : هو ليس بإيمان قلت : فليت شعري كيف يكمل الإيمان من الشيء الذي ليس هو بإيمان بل أجنبي عنه بخلاف مالو قلنا بكون صدق مفهوم الإيمان على أفراده بالتشكيك لأن ما به الامتياز فيه على هذا يكون من سنخ ما به الاشتراك أي ليس له تركيب من الإيمان . والزائد منه الذي يوجب شدته بل هو بسيط . والزائد ينتزع من المرتبة الشديدة . والضعف أمر عدمي ينتزع من المرتبة الضعيفة ؛ كالنور الحسّي الذي لا شبهة في أن مصاديقه مختلفة في غاية الاختلاف في الشدة والضعف . ومع ذلك ينتزغ من جميع مراتبه مفهوم واحد يسمى بالنور .

قال العلامة المجلسي قدس الله سره في مرآة العقول . بعد نقل كلمات بعض القائلين بعدم قبول الإيمان الزيادة والنقصان ما هذا لفظه : « والحق أنّ الإيمان يقبل الزيادة والنقصان سواء كانت الأعمال أجزاءه أو شرائطه أو آثاره الدالة عليه فإن التصديق القلبي بأي معنى فُسّر لا ريب أنه يزيد وكلما ازدادت آثاره على الأعضاء والجوارح فهي كثرة وقلة تدل على مراتب الإيمان زيادةً ونقصاناً . وكل منهما يتفرع على الآخر؛ فإن كل مرتبة من الإيمان يصير سبباً لقدر من الأعمال يناسبها . فإذا أتى بها قوى الإيمان القلبي وحصلت مرتبة أعلى يقتضي عملاً أكثر . وهكذا . وسيأتي مزيد تأييد لذلك في الأخبار إن شاء الله تعالى » انتهى المقصود من كلامه زيد في علو مقامه . ولعمري إن هذا كلام متين وبالتصديق قمين .



الحديث الثامن عشر

وبسندي المتصل الى الشيخ الجليل محمد بن يعقوب الكليني قدس الله سره ، عن عدة من أصحابه ، عن أحمد بن أبي عبد الله ، عن الحسين بن محبوب ، عن عمّار بن أبي الأحوص ، عن أبي عبد الله ، عليهم السلام ، قال :

إنّ الله تعالى وضع الإيمان على سبعة أسهم على البر والصدق واليقين والرضا والوفاء والعلم والحلم ثم قسم ذلك بين الناس فمن جعل فيه هذه السبعة الأسهم فهو كامل محتمل ، وقسم لبعض الناس السهم ، ولبعض السهمين ، ولبعض الثلاثة حتى انتهوا الى سبعة ثم قال (ع) : لا تحملوا على صاحب السهم سهمين ، ولا على صاحب السهمين ثلاثة فتبهظوهم ، ثم قال (ع) : كذلك حتى ينتهى الى سبعة »[1] .

بيـان :

قوله (ع) : « وضع الإيمان على سبعة أسهم » أي جعله الشارع بحيث يمكن للعقل أن ينتزع من مرتبة كماله سبعة أسهم لأنّ وضعه بأي وجه شاء ورفعه كذلك بيده تعالى ، وجعل له منازل ودرجات ، كما رواه في الكافي عن الزبيري عن أبي عبد الله

---

(١) من كتاب الكافي (ج ٢) ، من (باب درجات الإيمان) ، فقرة (١) ص ٤٧ .

عليه السلام قال : قلت له : « للإيمان درجات ومنازل يتفاضل بها المؤمنون عند الله تعالى ، قال (ع) : نعم . قلت : صفه لي رحمك الله حتى أفهمه قال (ع) : إنّ الله تعالى سبق بين المؤمنين كما يسبق بين الخيل يوم الرهان . ثم فضلهم على درجاتهم في السبق » الحديث . وهذا ينافي بساطته ووحدته بل يؤيده كما هو الظاهر . وتقدم تفصيل ذلك في شرح الحديث السابق . ولكل مرتبة من مراتبه آثار مختصة بها فللإيمان الكامل الذي ينتهي الى غاية الكمال كل السهام السبعة . وللإيمان الناقص الذي ينتهي الى غاية النقصان سهم واحد منها . وللمتوسط بينهما بعض السهام : من الاثنين الى الستة : لتوزيع السهام على قدر قوة الإيمان وضعفه .

قوله (ع) : « على البرّ » للبر إطلاق من جهتين : الأولى من جهة الفعل أي من حيث أنواعه من البر بالمال وبالعرض وبالجاه . ولكل واحد منها مراتب عديدة في الكم والكيف ضرورة أنه يصدق على الإحسان باليد وبالرّجل وباللسان وبغيره . وأيضاً يصدق على القليل والكثير . والثانية من جهة المفعول به أي من توقع البرّ له وهو أيضاً بإطلاقه يشمل كل واحد من الإحسان الى نفسه أي نفس فاعل البرّ . فتأمّل والى الوالدين والأقربين بل الى سائر أفراد جنسه أو نوعه . أو غيرها من الحيوان والنبات . وفي شموله وصدقه على الجماد إشكال . وإن قال الشاعر :

« وللأرض من كأس الكرام نصيب » ولكنه محمول على نوع من المبالغة والمجاز . فالأظهر عدم الصدق والشمول . والظاهر اشتراط خلوص النية في البرّ الذي يكون من سهم الإيمان بخلاف مطلق البرّ : فلا يشترط فيه صدق الاسم عليه . وكذا في كونه حسناً عقلًا وشرعاً قصد القربة والخلوص مع إشكال في الأول . كما لا يخفى .

قوله (ع) : « والصدق » عرف الصدق بتعريفات عديدة منها أنه القول المطابق للواقع . ومنها أنه القول المطابق للاعتقاد . ومنها أنه القول المطابق للعمل كما يظهر عن بعض . ومنها أنه القول المطابق للواقع والاعتقاد معاً . كما يظهر عن جماعة . ولعل المراد هنا الاستقامة في الدين أي تطبيق الأعمال مع القوانين الشرعية بحيث يصير ذلك ملكة للعامل بها .

قوله (ع) : « اليقين » اليقين في اللغة هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع وفي

اصطلاح المتشرعة هو الذي يبعث منه آثار بحيث تظهر من الجوارح تلك الآثار . وله مراتب ثلاثة . ويعبر عن الأولى منها بعلم اليقين وعن الثانية بعين اليقين . وعن الثالثة بحق اليقين . كما أشير اليها في الكتاب الكريم قال الله تعالى : (لو تعلمون علم اليقين لترونَّ الجحيم . ثم لترونَّها عين اليقين)[1] وفي التعبير بكلمة « ثم » في هذا المقام نكتة لطيفة . فتدبر . وقال تعالى في سورة الواقعة : (إن هذا لهو حق اليقين)[2] الأولى منها مرتبة أصحاب الاستدلال لحصول العلم اليقيني لهم من البراهين العقلية . والأخريان منها مرتبة أصحاب المشاهدة والعيان . وهو شيء وراء العلم النظري الاستدلالي . ثم المشاهدة والعيان على قسمين : تارة يشاهد الانسان المطلوب ويعاينه من غير احتياج الى إعمال النظر والفكر فيه . ويرى نفسه متعلقاً به ومرتبطاً اليه . وهذا يسمى بعين اليقين . وأخرى يستغرق في المطلوب بحيث لا يرى لنفسه عيناً ولا أثراً بل يرى في نفسه مرآة لوجهه الكريم . وهذا يسمى بحق اليقين .

قال المحقق الطوسي . في بعض مصنفاته . على ما حكي عنه : « إن مراتب معرفة الله مثل مراتب معرفة النار : فإن أدناها من يسمع أن في الوجود شيئاً يعدم كل شيء يلاقيه ويظهر أثره في كل شيء يحاذيه . وأيّ شيء أخذ منه لم ينقص منه شيء . ويسمي تلك الموجودناراً . ونظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى معرفة المقلدين الذين صدقوا بالدين من غير وقوف على حجة . وأعلى منها مرتبة من وصل اليه دخان النار وعلم أنه لا بد له من مؤثر فحكم بذات لها أثر وهو الدخان . ونظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى معرفة أهل النظر والاستدلال الذين حكموا بالبراهين القاطعة على وجود الصانع . وأعلى منها مرتبة من أحسَّ بحرارة النار بسبب مجاورتها . وشاهد الموجودات بنورها . وانتفع بذلك الأثر . ونظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى معرفة المؤمنين الخلّص الذين اطمأنت قلوبهم بالله وتيقنوا أن الله نور السموات والأرض كما وصف نفسه . وأعلى منها مرتبة من احترق بالنار بكليته وتلاشى فيها بجملته . ونظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى معرفة أهل الشهود والفناء في الله . وهي الدرجة العليا .

---

(١) سورة التكاثر . آية (٧) .

(٢) سورة الواقعة . آية (٩٥) .

والمرتبة القصوى . رزقنا الله تعالى الوصول اليها والوقوف عليها بمنه وكرمه » انتهى كلامه رُفِعَ مقامه .

قوله (ع) : « والرضا » هو سكون النفس عند قضاء الله تعالى وقدره بحيث تكون إرادته واختياره في الرخاء والشدة والبلاء . والمصيبة مضمحلة في إرادته واختياره تعالى . وسيجيئك إن شاء الله زيادة بيان في معنى الرضا في الحديث الحادي والثلاثين . فانتظر له .

قوله (ع) : « والعلم » قد يطلق العلم ويراد منه المعنى الأعم أي العلم بأصول العقائد . وبما أمر به . وبما نهى عنه من علم الشرائع والأحكام والحلال والحرام وقد يطلق ويراد منه المعنى الأخص أي المعرفة بأصول العقائد فقط . وعلى هذا يكون مرادفاً مع اليقين .

قوله (ع) : « والحلم » عرّف الحلم بأنه القوة الحاصلة للنفس . المانعة لها عن تعجيل الانتقام عند طغيان القوة الغضبيّة أو طلب التسلط على العدو أو الجاه عليه وعلى غيره من الأقرباء .

قوله (ع) : « فهو كامل محتمل » أي هو كامل في إيمانه ومحتمل لشرائطه وأركانه .

قوله (ع) : « ولا تحملوا على صاحب السهم سهمين » أي لما كان الإيمان قابلاً للشدة والضعف لتفاوت الأنفس في القوة والضعف . وله مراتب ودرجات . ولكل مرتبة من مراتبه لوازم وآثار مخصوصة بها . كما مر تفصيله في شرح الحديث السابق كان مقتضى ذلك أن من له نفس مطمئنة في الإيمان أن ينبعث منه جميع السهام السبعة التي هي أمهات وأصول لصفات المؤمن . ولما دونه أيضاً مراتب في الشدة والضعف فصاحب السهم الواحد لو حمل عليه سهمان لربما يفسد إيمانه رأساً ؛ لعدم استعداده وقابليته لذلك . ويرشدك إلى ما ذكرناه قضية إسلام اليهودي ورجوعه عنه المذكورة في الحديث المعروف . ولا بأس بالإشارة الى أسباب ضعف الإيمان فنقول :

سبب ضعف الإيمان : تارة يكون عدم سعة النفس وضعف العقل في أصل

فطرتهما . فعلى هذا لا علاج له إلا التمرين على فعل الطاعات ، فلعل بها يكمل إيمانه . ولهذا الشخص من الثواب والعقاب بمقدار عقله وإيمانه . كما يستفاد ذلك من الأخبار الكثيرة . فإن شئت الاطلاع عليها فاطلبها من محالها . وأخرى يكون انهماك صاحبه في اللذات النفسانية ويمكن علاجه إن لم يفسد عقله لكثرة اتيانه بالمشتهيات النفسانية ولكن علاجه مشكل جداً لحصول ملكة النفس في نفسه . ولكنه يمكن إزالتها بالمجاهدة مع نفسه حتى تزيل عنها ملكة الفسق ويصير عقله قوياً فيغلب على نفسه وهواها فيصير إيمانه قوياً أيضاً . وثالثة يكون عدم وجود من يهديه ويرشده مع أنه قابل لذلك . فعلى الله تعالى أن يرشده ويهديه بتعاليم العلماء الحقة وإرشادهم إياه الى الصراط المستقيم حتى ينتقل الى الدرجة العليا من الدرجة التي يكون فيها لعدم جواز منع الفيض عليه تعالى عن المحل القابل ثم اعلم أنّ هذه الصفات السبعة المذكورة في هذا الحديث المجعولة من سهام الإيمان لم تكن لها مدخلية في حقيقة الإيمان بحيث يكون الإيمان مركباً من جميعها بل تكون هذه الصفات داخلة في مرتبة كماله وبناءً على قبوله الشدة والضعف تكون داخلة في مرتبته الشديدة منه ؛ لأن الإيمان حقيقة واحدة بسيطة وإن كان صدقه على أفراده متفاوتاً بالتشكيك . ولكل مرتبة من مراتبه لوازم وخصوصيات وآثار مخصوصة بها تنبعث منها صفات وملكات نفسانية من العلم والحلم وغيرها . ومنها أعمال بدنية . وكلّ ذلك يختلف باختلاف قوة الإيمان وضعفه نسأل الله تعالى إيماناً قوياً لا تحركه العواصف .



الحديث التاسع عشر

وبسندي المتصل الى رئيس المحدّثين محمد بن يعقوب الكليني قدس الله سره ، عن علي بن ابراهيم ، عن أبيه ، عن بكر بن صالح ، عن القاسم بن يزيد ، عن أبي عمرو الزبيري ، عن أبي عبد الله ، عليه السلام قال :

« قلت له : أخبرني عن وجوه الكفر في كتاب الله عز وجل قال (ع) : الكفر في كتاب الله تعالى على خمسة أوجه : فمنها كفر الجحود ، والجحود على وجهين ، فالكفر بترك ما أمر الله تعالى به وكفر البراءة ، وكفر النعم ، فأما كفر الجحود فهو الجحود بالربوبية وهو قول من يقول : لا ربّ ولا جنّة ، ولا نار ، وهو قول صنفين من الزنادقة يقال لهم الدهرية وهم الذين يقولون (وما يهلكنا إلا الدهر)[1] وهو دين وضعوه لأنفسهم بالاستحسان منهم على غير تثبت منهم ولا تحقيق بشيء مما يقولون . قال الله عزّ وجل : (إن هم إلا يظنون)[2] إنّ ذلك كما يقولون ، وقال : (انّ الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون)[3] يعني بتوحيد الله تعالى فهذا أحد وجوه

---

(١) سورة الجاثية ، آية (٢٣) .

(٢) سورة الجاثية ، آية (٢٣) .

(٣) سورة البقرة ، آية (٦) .

الكفر . وأما الوجه الآخر من الجحود على معرفة . وهو أن يجحد الجاحد . وهو يعلم أنه حق قد استيقن عنده . وقد قال الله عزّ وجل : (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً)[1] . وقال الله عزّ وجل : (وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلمّا جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين)[2] . فهذا تفسير وجهي الجحود . والوجه الثالث من الكفر كفر النّعم . وذلك قوله تعالى يحكي قول سليمان (ع) : (هذا من فضل ربي ليبلوني أأشكر أم أكفر ومن شكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإنّ ربي غني كريم)[3] وقال : (لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إنّ عذابي لشديد)[4] . وقال : (فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون)[5] . والوجه الرابع من الكفر ترك ما أمر الله به وهو قول الله تعالى : (وإذا أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون من دياركم ثم أقررتم وأنتم تشهدون . ثم أنتم هؤلاء تقتلون وتخرجون فريقاً منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالإثم والعدوان وإن يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرّم إخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون

---

(١) سورة النمل . آية (١٤) .

(٢) سورة البقرة . آية (٨٩) .

(٣) سورة النحل . آية (٤٠) .

(٤) سورة إبراهيم . آية (٧) .

(٥) سورة البقرة . آية (١٥٢) .

ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم)[1] فكفرهم بترك ما أمر الله به ونسبهم إلى الإيمان ولم يقبله منهم ولم ينفعهم عنده فقال : (فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون)[2]. والوجه الخامس من الكفر كفر البراءة. وذلك قوله عز وجل يحكي قول إبراهيم (ع) : (كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتى تؤمنوا بالله وحده)[3] يعني تبرأنا منكم ، وقال يذكر إبليس وتبرُؤه من أوليائه من الإنس يوم القيامة : (إني كفرت بما أشركتمونِ من قبلُ) ، وقال : (إنما اتخذتم من دون الله أوثاناً مودة بينكم في الحياة الدنيا ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضاً)[4] يعني يتبرأ بعضكم من بعض »[5].

بيـان :

قوله (ع) : « كفر الجحود » الجحود في اللغة بمعنى مطلق الإنكار. والمراد منه هنا ما يتعلق بإنكار الربوبية فهو إما بالقلب واللسان معاً فينكر الربوبية بهما وإما باللسان فقط استكباراً وعناداً فقلبه مطمئن بالإيمان. وإما بالقلب فقط فيقر باللسان خدعة وتدليساً ونفاقاً.

---

(١) سورة البقرة . آية (٨٤) .

(٢) سورة البقرة . آية (٨٥) .

(٣) سورة الممتحنة . آية (٤) .

(٤) سورة العنكبوت . آية (٢٥) .

(٥) كتاب الكافي (ج ٢) من (باب وجوه الكفر) . فقرة (١) ص ٣٨٩ ـ ٣٩١ .

قوله (ع) : « يقال لهم الدهرية » هم جماعة يعتقدون بأن الدهر واجب الوجود ويقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم ، وذلك لعدم إمكان ركون النفس وحصول الاطمئنان لها إلا بالحقيقة المتأصلة المستقلة الخارجية . وإنما هو الله الواحد الأحد الفرد الصمد جل عزّه فكل مايتصور من غيره تعالى ليس الا التوهم والتخمين وليس له حقيقة كي تطمئن النفس بها . قال الله تعالى : (ألا بذكر الله تطمئن القلوب)[1]. ويشير الى ذلك قوله (ع) « على غير تثبت منهم ولا تحقيق بشيء مما يقولون » يقولون أشياء لا يعرفونها ، فإن قيل هاتوا حققوا لم يحققوا . وبالجملة فاعلم أن للكفر أقساماً عديدة ومراتب كثيرة ، فأول مرتبة منه كفر الجحود بأقسامه والمتصفون به كثير ، وكلهم متفقون على أن للعالم أصلاً يدور العالم مداره ومختلفون في تشخيصه . ولما لم يكن لهم استعداد وبصيرة باطنية كي بها يتميزوه ويتشخصوه عن غيره بالصفات الألوهية من وجوب الوجود ، والوحدة ، والتجرد ، والعلم ، والقدرة ، وغير ذلك من الصفات الكمالية والأوصاف الجبروتية ، ولم يتمسكوا بالعروة الوثقى النبوية والوَلويّة ، ولم يسلكوا سبيل هدايتهم ـ ضلّوا وغووا .

ومجمل القول أن جميع الناس متفقون على أن لهذا العالم مبدئاً موجوداً ، والعالم آثاره وان كانوا مختلفين في التعبير عنه ، فمنهم القائلون بقدم الأفلاك والكواكب والزمان ، ويعتقدون بوجوب وجودها ، ومنهم الدهرية ، ومنهم القائلون بقدم الطبيعة ، وهم الطبيعيون الذين يتوهمون أن وجود المتجددات والماديات والمتكونات مستند الى الطبيعة ويكون باقتضائها وهي ليست خارجة عن الأشياء ، ومنهم القائلون بقدم المادة وهم الماديون الذين يتوهمون أنها الأصل في الأشياء والمركبات ، وليس للمركب من حيث هو وجود في الخارج بل هو ليس إلا المواد وهي أجزاء صغار صلبة لا يمكن تجزئة كل جزء منها من جهة شدة الصغر والصلابة ، ولا يمكن إدراكه بأحد الحواس الخمسة ولو بالآلات المعدة لذلك كالمكبّرة وغيرها ؛ لأن إمكان إدراكه مستلزم لقبوله التجزئة ولو في الوهم كما تقرر في محله ويقولون : هي أصغر شيء توهمناه وتصورناه بعقولنا ولا ندركها بحواسنا ، ومنها تتكون الموجودات واليها ترجع . فظهر أن جميع الناس متفقون على وجود المبدئ ؛ لأن ذلك مقتضى فطرتهم التي فطر الله الناس عليها ، ومختلفون في

(١) سورة الرعد ، آية (٢٨) .

صفاته . كما أن بعض الناس قال بالمبدئين : النور والظلمة . وتوهموا أن النور خالق الخيرات . وأن الظلمة خالق الشرور . وبعضهم يقول بأنه تعالى فاعل موجب أي الأشياء صادرة عنه بلا اختيار ولا إرادة منه تعالى عن ذلك علواً كبيراً . وبعضهم يقولون بتجسمه تعالى . ويتوهمون أنه تعالى على صورة الشاب استقر على العرش تعالى عن ذلك علواً كبيراً . الى غير ذلك من الأقوال الواهية التي ترجع الى نفي صفات الجلال والجمال ..

قوله (ع) : « والوجه الثالث من الكفر : كفر النعم » الكفر في اللغة بمعنى الستر والغطاء . قال في المنجد : « يقال : كفر درعه بثوبه أي غطاها » انتهى فيكون المراد منه هنا إخفاء النعمة وسترها . والمراد من النعمة كلّ ما تفضل الله تعالى به على العباد من النعم الظاهرية والباطنية التي لا تحصى . كما قال الله تعالى : (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها)[1] وهي وعاء شامل لجميع الموجودات . ولا يخلو منها موجود من الموجودات . كيف ! ؟ وأول النعم نعمة الوجود التي تفضل الله تعالى بها على الموجودات وان كان وجودهم مختلفاً من حيث الشدة والضعف . والتقدم والتأخر . لاختلاف القوابل والاستعدادات . وبالجملة اخفاء النعمة تارة يكون بإنكار وجودها وسترها عن أنظار الناس . وأخرى يكون بإظهارها مع عدم الاعتراف بكونها نعمة من نعم الله تعالى . فهو ينكر كونها نعمة له لا وجودها بل ربما يظهر عدم الرضا عن الله تعالى لفقدان بعض مشتهياته . كما قد نرى ذلك في أغلب الناس في غالب أوقاتهم سيما اذا ورد عليهم مصيبة من المصائب . أو لم يصلوا الى بعض آمالهم فيغفلون عن جميع النعم الإلهية . وكفروها وأنكروها .

قوله (ع) : « ومن شكر » الشكر هنا مقابل الكفر الذي قد عرفت أنه ستر النعمة وانكارها . فمقابله اظهار النعمة والاعتراف بها . وبأنها منه تعالى والفرح بإنعامها عليه . والقيام بما هو مقصوده تعالى من الإنعام بها عليه فمن أظهر نعمة من نعم الله تعالى فقد شكرها . كما يستفاد ذلك من قوله تعالى : (وأما بنعمة ربك فحدث)[2] ؛ لأنه نوع من الإظهار . والإظهار نوع من الشكر . ولعلّ المراد من الشكر اظهار النعمة وصرفها فيما أعدّها الله تعالى له لا مطلق الإظهار . أو ذلك مع الذكر باللسان عند

---

(١) سورة النحل . آية (١٨) .

(٢) سورة الضحى . آية (١١) .

تجددها كقولك : الحمد لله . أو شكراً لله . أو جميع ذلك مع الذكر القلبي وهو تذكير القلب بأنَّ هذه النعمة من الله تعالى . ومن فضل ربه ليبلوه أيشكر أم يكفر مثلاً . من جملة نعم الله تعالى نعمة الحياة فمن أراد شكرها فعليه أن يصرفها في طاعة الله تعالى وعبادته . وفي تحصيل المعرفة به تعالى . وفي تكميل نفسه الإنسانية . أو ما هو مقدمة لها بمقدار مقدميته لها لا بمقدار تقليب المقدمة عن ماهيتها وتصييرها ذا المقدمة كما لا يخفى .

قوله (ع) : « فإنما يشكر لنفسه » في ارجاع الشكر الى نفس الشاكر نكتة لعل المراد منها أن الشاكر بشكره وبإظهار ما أنعم الله تعالى به عليه يظهر قابلية نفسه لذلك . لما مر سابقاً من أنَّ فيضه تعالى عام يشمل جميع الممكنات ويقبله كل موجود بقدر قابليته واستعداده له . ويمكن أن يكون المراد منها أنَّ فائدة الشكر التي هي ازدياد النعمة بمقتضى الوعد الإلهي جل شأنه الذي لا خلف فيه . ولا تبديل ترجع الى نفس الشاكر لا اليه تعالى لأنه تعالى غني عن العالمين . ويدل على ذلك قوله تعالى : (لئن شكرتم لأزيدنكم) المؤكد بنون التوكيد الثقيلة . واحتمال الأخير أظهر .

قوله (ع) : « والوجه الرابع من الكفر ترك ما أمر الله تعالى به » وهذا أيضاً قسم من أقسام الجحود بربوبيته ؛ لأن ترك الإتيان بأوامر المولى يرجع الى انكار مولويته كيف ؟ ! ومن عقد القلب على شيء فلا محالة يظهر في جوارحه آثاره ولو في بعض الأوقات ثم اعلم أن المتكلمين قد اختلفوا في حقيقة الايمان فقال بعضهم : انه مركب من التصديق باللسان والعقد بالقلب . والعمل بالجوارح . وقال بعض آخر منهم : انه مركب من العقد القلبي والتصديق اللساني . وقال آخرون : انه أمر قلبي فقط . وشرط قبوله وترتب الآثار عليه الإقرار باللسان . وقال بعضهم : انه أمر بسيط ذو مراتب في الشدة والضعف وهو التصديق بالجنان فقط . والإقرار باللسان . والعمل بالأركان كاشفان عنه وموجبان لترتب الآثار عليه . وهذا هو الذي رجّحناه في شرح الحديث السابع عشر . الى غير ذلك من الأقوال التي قد مرت اليها الإشارة هناك . والغرض من ذكرها هنا اجمالاً أنَّ الايمان بأي معنى أخذ فللعمل مدخلية فيه . كما لا يخفى . ومدخليته فيه اما في ماهيته وحقيقته . كما هو مقتضى القول الأول أو في كماله أو في

ترتب الآثار عليه أو في كاشفيته عنه أو في غيره كما هو مقتضى الأقوال الأخرى فمن ترك جميع ما أمر الله تعالى بإتيانه وأتي بجميع ما نهى الله عن إتيانه ففعله ذلك كاشف عن أنه لا إيمان له . ومن امتثل بعضاً وترك بعضاً آخر . وخلط عَملاً صالحاً وآخر سيئاً ففعله ذلك كاشف عن ضعف إيمانه .

ثم اعلم أنَّ الكفر اما أن يكون مشتركاً لفظياً بين أقسامه الخمسة التي بينّها عليه السلام في هذا الحديث أي يكون لكل واحد منها معنى غير المعنى الآخر . كما يفهم من ظاهره فالكفر بالمعنيين الأولين هو الجحود بالربوبية أي انكار ما يتعلق بالربوبية . وأما الكفر بالمعنى الثالث أي كفر النعم فهو الذي يسمى بالكفران وهو ضد الشكر ومقابل له . وأما الكفر بالمعنى الرابع أي ترك ما أمر الله تعالى به فهو ضد الطاعة وكفر المخالفة . وأما الكفر بالمعنى الخامس أي كفر البراءة فهو التبرؤ مقابل التولي . وإما أن يكون مشتركاً معنوياً بين أقسامه الخمسة . والمعنى الجامع لها والقدر الجامع لشتاتها هو انكار الحق وستره . وهذا المعنى في القسمين الأولين أي كفر الجحود بقسميه ظاهر لا سترة فيه . وأما القسم الثالث أي كفر النعم فبناءً على ما فسرناه من أنه انكار النعمة وسترها فظاهر . وكذلك الوجه الرابع أي ترك ما أمر الله تعالى به . لأنه يرجع الى انكار مولويته تعالى وستر حقانيته تعالى . وأما الوجه الخامس أي كفر البراءة فهو يرجع الى انكار المحبة وسترها . فتأمل ؛ لأن البراءة هي ضد المودة وفي مقابلها . ويدل على ذلك قوله عز وجل يحكي قول ابراهيم (ع) : (كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتى تؤمنوا بالله وحده) فيستفاد منه أن تبرؤه عليه السلام منهم صار سبباً لظهور العداوة والبغضاء . ويذكر الله تعالى ابليس وتبرؤه من أوليائه من الإنس يوم القيامة : (إني كفرت بما أشركتمون من قبل) فهو يعرض عنهم وينكر ما أشركوه . وبالجملة فالأولى أن يفسر الكفر بمعنى جامع مشترك بين جميع أقسامه وان كان في بعضها يُحتاج الى تكلّف حفظاً للمعنى اللغوي ؛ لأنه . على ما مرّ . هو الستر والغطاء . والله العالم .

إيقـــاظ :

قال العلاّمة المجلسي قدس الله سره في مرآة العقول . في شرح هذا الحديث :

« وهذا الخبر جزء خبر طويل فرقه المصنف وغيره على الأبواب كما يظهر من هذا الكتاب ، وتفسير العياشي ، وغيرها وقد مرّ جزء منه بهذا السند في باب ان الايمان مبثوث بجوارح البدن ، وجزء آخر في باب السبق الى الايمان ، ولما سأله (ع) عن أجزاء الايمان وزيادته ونقصانه ومنازله ودرجاته سأله عن معاني الكفر ووجوهه فبيَّن (ع) أن الكفر في كتاب الله تعالى على خمسة أوجه » انتهى المقصود من كلامه زيد في علو مقامه .

وهم ودفع لعلك تقول على ما ذكرت لا يكون هذا حديثاً مستقلاً كي يتم به عدد الأربعين ولكنك غفلت عما بيناه في شرح الحديث الأول من صدق حفظ الأربعين على خبر واحد مشتمل على أربعين حكماً مستقلاً فضلاً عن أن يكون بعض عدد الأربعين بعض الحديث المشتمل على الأحكام المتعددة ، ولذلك فرقوه على الأبواب كما لا يخفى .



الحديث العشـــرون

وبالسند المتصل الى الشيخ الجليل محمد بن يعقوب الكليني قدس الله سره ، عن علي ، عن أبيه ، عن السرّاد ، عن مالك بن عطية ، عن الثمالي ، عن علي بن الحسين صلوات الله عليهما قال :

(لا عمل إلا بنيَّة)[1] .

بيـــان :

وعن التهذيب عن النبي (ص) أنه قال : « إنما الأعمال بالنيات » وعن التهذيب أيضاً ، وفي خبر آخر ، « انما الأعمال بالنيات وانما لكل امرىء ما نوى » قال بعض المحققين في شرح هذا الحديث : « وهذا الخبر مما يعده أصحاب الحديث من المتواترات ، وهو أول ما يعلمونه أولادهم ويقولون انه نصف العلم » انتهى .

---

(١) كتاب الكافي (ج ٢) من (باب النية) ، ص ٨٤ ، فقرة (١) .

قوله (ع) : « لا عمل إلا بنيّة » نفي العمل بلحاظ عدم النية لا يمكن إبقاؤه على ظاهره ، لشهادة الوجدان على خلافه ، كما لا يخفى . فلا بدَّ فيه من تأويل وتقدير ، ويحتمل وجوهاً منها : أنّ المراد من نفي العمل نفي العمل الاختياري أي لا يصير العمل فعلًا اختيارياً إلّا أن يكون مسبوقاً بمبادئه من تصوره وتصور فائدته والتصديق به وانبعاث العزم من النفس اليه . وهذا المعنى وان كان أقرب المجازات الى المعنى الحقيقي الا أنه من المعلوم أن ليس غرض الشارع بيان هذا المعنى الذي تدركه عقول الناس ابتداءً . بل لا بد أن يكون مراده (ع) معنى آخر ألطف من هذا ـ ومنها : أن المراد من نفي العمل نفي ترتب الحكم عليه أي لا يترتب عليه حكم من الأحكام الالهية إلا ما ثبت ترتبه عليه بدليل خاص فيصير ذاك الدليل الخاص مخصصاً لعموم هذا الخبر كي لا يرد على ماذكر الإشكال بأنه ان كان المراد منه نفي ترتب لبعض الغير المعلوم من الأحكام عليه يصير الكلام مجملًا مبهماً . لا فائدة في إلقائه الى المخاطب . وعلى أي حال مثلًا من رمى طائراً فأصاب انساناً فقتله لا يترتب على هذا الفعل حكم القصاص . ولا يترتب عليه العقاب وان كان الرامي مكلفاً بأداء دية النفس ويؤخذ منه ان لم يؤدها ـ ومنها : أن المراد من نفي العمل نفي صحته يعني أن صدق العبادة وامتثال أمر الله تعالى موقوف على تحقق القصد اليه . ولا يصير العمل عبادة الا اذا قصد به امتثال أمر الله تعالى . وإن قصد أغراضاً أخر أيضاً من النيل الى ثوابه أو الفرار عن عقابه تعالى بل لقضاء حوائجه . أو غيره من الأغراض النفسانية ؛ لأن هذه الأغراض النفسانية لا تضر بصحة العبادة لوقوعها في طول امتثال أمر الله تعالى لا في عرضه . وإن كانت تضر بخلوصها . وهذا المعنى أقرب الى المعنى الحقيقي من سابقه من جهة وأبعد منه من جهة أخرى . أما جهة أقربيته اليه فإن نفي الحقيقة بلحاظ نفي الصحة متداول ومتبادر عند العرف . وأما جهة أبعديته منه فللزوم تقييد الكلام بقيدين : أحدهما : تقييد العمل بالعبادات وحصره فيها فقط مع أنه مطلق . وثانيهما : نفيه بنفي الصحة . وهذا بخلافه في الاحتمال السابق ؛ لأنه بناء عليه يلزم تقييد نفي العمل بنفي ترتيب الحكم التكليفي الشرعي عليه فقط .وهذا المقدار من التأويل فيه مما لا بد منه في كل الاحتمالات الا أن إطلاق العمل في لسان الشارع ينصرف غالباً الى العبادات ؛ ولذا فهم الأكثر منه ذلك ومنها : ان المراد من نفي العمل نفي كماله اذا لم يكن خالصاً لله تعالى ؛

لأن نفي العمل بلحاظ نفي الكمال عنه متداول أيضاً في الإطلاقات الشرعية . كما روي : « لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد » ومنها : أنّ المراد من نفي العمل نفي الفائدة والغاية اللتين يصلح العمل لأن تترتبا عليه إلا ما أريد منه أي لا يصير العمل ذا غاية فعلية إلا ما أريد منه من القرب الى الله تعالى أو الفوز بثوابه أو الخلاص عن عقابه أو غير ذلك من الأمور التي تصلح لأن تكون غاية للعمل . وبالجملة المراد من العمل المنفي في هذا الحديث إما العمل الاختياري فيصير المعنى أنّ العمل الذي ليس فيه النية لا يكون عملاً اختيارياً . وإما العمل الذي له حكم من الأحكام الشرعية . فالعمل الذي وقع من المكلف من غير القصد اليه لا يكون محكوماً بالحكم التكليفي بخلاف العمل الذي

وقع منه مع القصد إليه . وإما العمل الصحيح . فالعمل الغير المأتي به بداعي امتثال أمر الله تعالى ليس عبادة ولا يحكم عليه بالصحة . وإما العمل الكامل فالعمل الغير الخالص لله تعالى لا يكون عملاً كاملاً . وإما العمل الذي له أثر . فالعمل الذي له غايات متعددة لا يترتب عليه غاية من الغايات إلا ما نوى منها . وهذا الاحتمال وإن كان أبعد الى المعنى الحقيقي من غيره إلا أنه أقرب الى المراد من غيره خصوصاً بقرينة ما في الحديث النبوي « وإنما لكل امرئ مانوى » فبهذه القرينة يصير هذا الخبر ظاهراً غاية في الظهور في هذا المعنى ويشهد عليه أيضاً ما في ذيل هذا الحديث النبوي « فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله . ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته الى ما هاجر اليه » .

قال المحدث القاساني قدس الله سره في الوافي . في شرح هذا الحديث ما هذا لفظه : « وإنما قال صلى الله عليه وآله ذلك حين قال له بعض الصحابة : إنّ بعض المهاجرين الى الجهاد ليست نيته من تلك الهجرة الا أخذ الغنائم من الأموال والسبايا أو نيل الصيت عند الاستيلاء . فبيّن (ص) أن كل أحد ينال في عمله ما يبغيه ويصل الى ما ينوبه كائناً ما كان دنيوياً أو أخرويا » انتهى .

وله . قدس الله سره . كلام في شرح الحديث الذي نحن بصدد شرحه فلا بأس بذكره قال قدس الله سره : قوله (ع) « لا عمل إلا بنيّة » يعني لا عمل يحسب من

عبادة الله تعالى ويعدّ من طاعته بحيث يصح أن يترتب عليه الأجر في الآخرة إلا ما يراد به التقرب الى الله تعالى والدار الآخرة أعني يقصد به وجه الله سبحانه أو التوصل الى ثوابه أو الخلاص من عقابه . وبالجملة امتثال أمر الله تعالى في ما ندب اليه ووعدهم الأجر عليه . وإنما يؤجرهم على حسب أقدارهم ومنازلهم ونياتهم فمن عرف الله تعالى بجماله وجلاله ولطف فعاله فأحبه واشتاق اليه وأخلص عبادته له لكونه أهلاً للعبادة ؛ ولمحبّته له أحبه الله وأخلصه واجتباه وقرّبه الى نفسه وأدناه قرباً معنوياً ودنوّاً روحانياً كما قال تعالى في حق بعض من هذه صفته (وإنّ له عندنا لزلفى وحسن مآب)[1] . قال أمير المؤمنين وسيد الموحدين صلوات الله عليه : « ما عبدتك خوفاً من نارك . ولا طمعاً في جنتك . لكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك » ومن لم يعرف من الله سوى كونه إلهاً صانعاً للعالم . قادراً قاهراً . عالماً . وأنَّ له جنة يُنَعَّمُ بها المطيعين . وناراً يعذب بها العاصين فعبده ليفوز أو يكون له النجاة من ناره أدخله الله تعالى بعبادته وطاعته الجنة . وأنجاه من النار . لا محالة . كما أخبر في غير موضع من كتابه فإنما لكل امرئ ما نوى كما في الحديث الآتي فلا تصغ الى قول من ذهب الى بطلان العبادة اذا قصد بفعلها تحصيل الثواب أو الخلاص من العقاب زعماً منه أن هذا القصد مناف للإخلاص الذي هو إرادة وجه الله سبحانه وحده . وإن من قصد ذلك فإنما قصد جلب النفع الى نفسه ودفع الضرر عنها . لا وجه الله سبحانه . فإنّ هذا قول من لا معرفة له . بحقائق التكاليف ومراتب الناس فيها ؛ فإن أكثر الناس يتعذر منهم العبادة ابتغاء وجه الله تعالى بهذا المعنى ؛ لأنهم لا يعرفون من الله إلا المرجو والمخوف فغايتهم أن يتذكروا النار ويحذروا أنفسهم عقابها . ويتذكروا الجنة ويرغبوا أنفسهم ثوابها خصوصاً من كان الغالب على قلبه الميل الى الدنيا فإنه قلما ينبعث له داعية الى فعل الخيرات لينال بها ثواب الآخرة فضلاً عن عبادته على نية إجلال الله عز وجل . لاستحقاقه الطاعة والعبودية . فإنه قلّ من يفهمها فضلاً عمن يتعاطاها . والناس في نياتهم في العبادات على أقسام : أدناهم من يكون عمله اجابة لباعث الخوف ؛ فإنه يتقي النار . ومنهم من يعمل اجابة لباعث الرجاء فانه يرغب في الجنة . وكل من القصدين . وإن كان نازلاً بالاضافة الى قصد طاعة الله تعالى وتعظيمه لذاته ولجلاله لا لأمر سواه . الا أنه من جملة النيات ؛ لأنه ميل إلى الموعود في الآخرة وإن

(١) سورة (ص) . آية (٤٩) .

كان من جنس المألوف في الدنيا. وأما قول القائل: إنه ينافي الإخلاص فجوابه أنك ماذا تريد بالإخلاص إن أردت به أن يكون خالصاً للآخرة لا يكون مشوباً بشوائب الدنيا والحظوظ العاجلة للنفس: كمدح الناس والخلاص من النفقة بعتق العبد، ونحو ذلك ـ فظاهر أنّ إرادة الجنة أو الخلاص من النار لا ينافي الإخلاص بهذا المعنى. وسيأتي في الباب الآتي أن العمل الخالص الذي لا تريد أن يمدحك عليه أحد إلا الله تعالى. وإن أردت بالإخلاص أن لا يراد بالعمل سوى جمال الله وجلاله من غير شوب من حظوظ النفس وإن كان حظاً أخروياً. فاشتراطه في صحة العبادة متوقف على دليل شرعي، وأنّى لك به؟! بل الدلائل على خلافه أكثر من أن تذكر؛ ومن الأخبار الآتية في هذا الباب وغيره ما هو صريح فيه مع أنه تكليف بما لا يطاق بالنسبة إلى أكثر الخلائق؛ لأنهم لا يعرفون الله تعالى بجماله وجلاله. ولا يتأتى منهم العبادة إلا من خوف النار. وللطمع في الجنة. وأيضاً فإن الله سبحانه قد قال: (ادعوه خوفاً وطمعاً)[1] و (يدعوننا رغباً ورهباً)[2]. فرغب ورهب، ووعد وأوعد؛ فلو كان مثل هذه النيات مفسداً للعبادات لكان الترغيب والترهيب والوعد والوعيد عبثاً بل مخلاً بالمقصود» إلى أن قال قدس الله سره: «ولعل القائل لم يعرف معنى النية وحقيقتها. وأن النية ليست مجرد قولك عند الصلاة، أو عند الصوم، أو التدريس: أصلي أو أصوم. أو أدرس قربة إلى الله تعالى ملاحظاً معاني هذه الألفاظ بخاطرك، ومتصوراً لها بقلبك هيهات! إنما هذا تحريك لسان وحديث نفس، وإنما النية المعتبرة انبعاث النفس وميلها وتوجهها إلى ما فيه غرضها ومطلبها إما عاجلاً وإما آجلاً. وهذا الانبعاث والميل إذا لم يكن حاصلاً لها لا يمكنها اختراعه واكتسابه بمجرد النطق بتلك الألفاظ وتصور تلك المعاني. وما إلى ذلك إلا كقول الشبعان: أشتهي الطعام وأميل إليه قاصداً حصول الميل والاشتهاء، وكقول الفارغ: أعشق فلاناً، وأحبه، وأنقاد إليه وأطيعه؛ بل لا طريق إلى اكتساب طرف القلب إلى الشيء وميله إليه وإقباله عليه إلا بتحصيل الأسباب الموجبة لذلك الميل والانبعاث، واجتناب الأمور المنافية لذلك، المضادة له؛ فإن النفس إنما تنبعث إلى الفعل وتقصده وتميل إليه تحصيلاً للغرض الملائم لها بحسب ما يغلب عليها

(١) سورة الأعراف، آية (٥٦).

(٢) سورة الأنبياء، آية (٩٠).

من الصفات فإذا غلب على قلب المدرس مثلاً حبّ الشهرة وإظهار الفضيلة وإقبال الطلبة عليه وانقيادهم إليه فلا يتمكن من التدريس بنية التقرب إلى الله سبحانه بنشر العلم، وإرشاد الجاهلين، بل لا يكون تدريسه إلا لتحصيل تلك المقاصد الواهية والأغراض الفاسدة. وإن قال بلسانه: أدرّس قربة إلى الله وتصور ذلك بقلبه وأثبته في ضميره، ومادام لم يقلع تلك الصفات الذميمة من قلبه لا عبرة بنيته أصلاً» إلى آخر ما أفاده شكر الله تعالى سعيه.

ومن تأمل في تمام كلامه يظهر له كون مراده قدس الله سره أنّ العمل لا يصير عبادة، ولا يترتب عليه أجر في الآخرة إلا ما أريد ولا يراد من العمل ما فيه غرض العامل وميل نفسه إليه؛ فالعمل الذي لم يرد به التقرب إلى الله تعالى أو التوصل إلى ثوابه أو الخلاص من عقابه لا يعد من طاعته، ولا يترتب عليه الأجر في الآخرة، وهذا موافق للاحتمال الذي رجحناه، ولعمري إن هذا كلام متين في غاية المتانة إلا أن في ظاهر كلامه مواقع للنظر: منها قوله قدس الله سره في أثناء كلامه: «فظاهر أن إرادة الجنة أو الخلاص من النار لا ينافي الإخلاص بهذا المعنى» إذ فيه أنه لو سلّم أنّ العمل الذي يؤتى به على وجه ربه ولم يكن فيه شائبة من الرياء يكون صحيحاً، ويترتب عليه الأجر على النحو الذي أريد عنه، فلا نسلم أنه بمجرد ذلك يصير العمل خالصاً أي يسمى بالخالص، كيف والعمل الخالص هو الذي يكون خالصاً لوجه الله سبحانه، وهو المتبادر عنه عند الإطلاق، ومنها استشهاده قدس الله سره على ذلك بقوله: «وسيأتي في الباب الآتي أن العمل الخالص الذي لا تريد أن يمدحك عليه أحد إلا الله تعالى» إذ فيه، وإن كان يتوهم منه ذلك في بادئ النظر إلا أنه بعد تدقيق النظر يظهر خلافه لأن الظاهر منه أنّ العمل الخالص هو الذي لا تريد به إلا مدح الله تعالى إياك فقط فتأمل؛ فالعمل الذي يؤتى به بداعي الأجر لا يكون لصاحبه إلا ما أراد منه لا مدح الله عز وجل إياه، ومنها قوله قدس الله سره: «فاشتراطه في صحة العبادة متوقف على دليل شرعي» إذ فيه أنه إن كان المراد من الصحة عدم لزوم الإعادة والقضاء فقط، كما هو ظاهر كلامه، فمسلّم ولا كلام فيه، وإن كان المراد أنه بمجرد ذلك يصير العمل خالصاً أي يطلق عليه العمل الخالص فغير مسلّم، والدليل على أن العمل الخالص هو الذي يكون خالصاً لوجه الله تعالى ولا يكون لغيره مدخلية فيه أصلاً الآيات الباهرات والأخبار الكثيرة.

أما الآيات فمنها قوله تعالى في سورة الصّافّات : (إلا عباد الله المخلصين)[1] وقوله تعالى فيها : (لكنّا عباد الله المخلصين)[2] ومنها قوله تعالى في شأن يوسف (ع) (إنه من عبادنا المخلصين) ومنها قوله تعالى في شأن موسى (ع) : (إنه كان مخلصاً وكان رسولاً نبياً)[3] إلى غير ذلك من الآيات الدالة على أن اتصاف العمل بالإخلاص غير اتصافه بالعبادة . وأما الأخبار فمنها مارواه في الكافي عن أمير المؤمنين (ع) : « طوبى لمن أخلص لله العبادة » والظاهر أن العبادة التي قصد بها الفوز إلى الجنة أو الفرار عن العقاب لا يكون خالصاً لله تعالى فتأمل .

ويشير إلى علو مقام المخلصين وأنهم بعض من عباد الله قوله تعالى حكاية عن الإبليس اللعين أعاذنا الله تعالى منه (فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين)[4] إذ قيد الإخلاص يفيد معنى زائداً على أصل العبودية فتدبر .

فتلخص من جميع ذلك أن أحسن الوجوه هو الوجه الثالث الذي ذهب إليه الأكثر وهو أن معنى قوله (ع) : « لا عمل إلا بنيّة » نفي الصحة بلسان نفي الموضوع . وأحسن منه هو الوجه الخامس الذي رجحناه وقلنا : إنه أقرب إلى المراد من غيره بقرينة مافي الحديث النبوي « وإنما لكل امرئ مانوى » مثلا الصلاة بعد تحقق شرائط عباديتها وصحتها لها آثار متعددة بحسب النيات وأغراض المصلين ؛ لأن من نوى بصلاته امتثال أمر الله تعالى فقط وإطاعته لكون أهلاً للعبادة . فصلاته كذلك تكون سبباً لازدياد قربه إليه تعالى . كما يشير إلى ذلك قوله تعالى في سورة العلق : (واسجد واقترب)[5] ومن نوى بصلاته درك لقاء الله تعالى حباً إليه سبحانه ؛ لأنه يرى أنّ أحداً لا يصل إلى لقائه إلا من الطريق الذي أمره الله تعالى بسلوكه كما قال تعالى : (فمن كان يرجو لقاء ربّه فليعمل عملاً صالحاً)[6] فينال إلى مانواه فيحبه الله تعالى ويجتبيه ويقربه إليه لا محالة .

---

(١) سورة الصافات . آية (٤٠) .

(٢) سورة الصافات . آية (١٦٩) .

(٣) سورة مريم . آية (٥١) .

(٤) سورة الحجر . آية (٣٩ . ٤٠) .

(٥) سورة العلق . آية (١٩) .

(٦) سورة الكهف . آية (١١٠) .

وكذا من كان غرضه من صلاته شكره تعالى فيتقبل منه ويزيد في إنعامه وإكرامه في الدارين . كما قال تعالى : (لئن شكرتم لأزيدنكم)[1] ولا شك في أن ذلك كله مختص بأولياء الله تعالى والمخلصين من عباده الذين فرغوا عما سواه تعالى خصوصاً القسم الأول منها . ثم الثاني . وأما غيرهم من المحجوبين فلا يمكن أن يتعلق غرضه بشيء سوى الفوز بالجنة ونعيمها أو الفرار من النار وأليمها ؛ لأن كل امرئ يعمل على شاكلته فمن كان غرضه من صلاته ذلك يصل إلى ما أراد منها لا محالة . ومن التأمل في جميع ذلك يظهر للّبيب العارف أنّ الوصول إلى لقاء الله تعالى . أو الفوز بجنته ونعيمه الأخروية بل الدنيوية لا يمكن حصولها لأحد إلا بطريق أمر الله تعالى بسلوكه . كما في الكافي عن أبي جعفر (ع) قال : « خطب رسول الله (ص) في حجة الوداع فقال : يا أيها الناس . والله مامن شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به . وما من شيء يقرّبكم من النار ويباعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه . ألا وإن روح الأمين نفث في روعي أنه لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله وأجملوا في الطلب . ولا يحمل أحدكم استبطاء شيء من الرزق على أن يطلبه بغير حلّه . فإنه لا يدرك ما عنده إلا بطاعته) إلا أن كل أحد ينال ما أراد من علمه ؛ لأن الناس مختلفون في أغراضهم ونياتهم ؛ وذلك لا ختلافهم في الاستعداد والتمييز فتدبر .



---

(١) سورة إبراهيم . آية (٧) .

الحديث الحادي والعشرون

وبسندي المتصل إلى الشيخ الأجل رئيس المحدثين محمد بن يعقوب الكليني قدس الله سره ، عن عدة من أصحابه ، عن أحمد بن محمد ، عن علي بن حديد ، عن منصور بن يونس ، عن الحارث بن المغيرة وأبيه ، عن أبي عبد الله (ع) قال :

« قلت له : ما كان في وصية لقمان ؟ قال (ع) : كان فيها الأعاجيب ، وكان أعجب ماكان فيها أن قال لا بنه : خفِ الله عز وجل خيفة لو جئته ببرّ الثقلين لعذبك ، وارجُ الله تعالى رجاء لو جئته بذنوب الثقليين لرحمك ، ثم قال أبو عبد الله (ع) : كان أبي يقول إنه ليس من عبد مؤمن إلا في قلبه نوران : نور خيفةٍ ، ونور رجاء لو وزن هذا لم يزد على هذا ، ولو وزن هذا لم يزد على هذا)[1] .

بيـــان :

قوله (ع) : « خفِ الله عز وجل » ال « خَفْ » بفتح الخاء وسكون الفاء أمر من خاف يخاف خوفاً وخيفة ومخافة . والخوف على مافسر : انتظار المكروه . والمكروه تارة يكون أمراً وجودياً وأخرى أمراً عدمياً . والأول لا يخلو من أن يكون مكروها في حد نفسه كالموت والحية والأسد ، وغيرها ، وهذه الأمور مكروهة ملاقاتها ؛ لما فيها من إتلاف

(١) كتاب الكافي (ج ٢) من (باب الخوف والرجاء) ص ٦٧ ، فقرة (١)

الوجود أو مكروها لأنه يفضي إلى المكروه وليس مكروها في حدّ نفسه كغضب المولى لعبده فهو مكروه للعبد لما يتعقب منه من الإضرار به والإيذاء له فتأمل - والثاني أيضاً إما أن يكون مكروها في ذاته كالبعد عن المطلوب لمن حصل له القرب إليه أو فقدان بعض الأمور الموجودة كصفاء القلب ولطافته ، فهو مكروه في ذاته ، وإما أن يكون مكروهاً لأنه يفضي إلى المكروه كالموت بناءً على أن يكون أمراً عدمياً لما يتعقبه من العقاب على للعاصي أو لما فيه من الانقطاع عما اعتصم به . فكل ذلك مكروه مع أنها أمور عدمية في موقع انتظار الوجود . قال الغزالي في إحياء العلوم : « إنّ كل مايلاقيك من مكروه ومحبوب فينقسم إلى موجود في الحال ، وإلى موجود فيما مضى ، وإلى منتظر في الاستقبال ، فإذا خطر ببالك موجود فيما مضى سمّي ذكراً وتذكراً ، وإن كان ماخطر بقلبك موجوداً في الحال سمّي وجداً وذوقاً وإدراكاً ، وإنما سمّي وجداً لأنها حالة تجدها من نفسك وإن كان قد خطر ببالك وجود شيء في الاستقبال وغلب ذلك على قلبك سمّي انتظاراً وتوقعاً ، فإن كان المنتظر مكروهاً حصل منه ألم في القلب سمّي خوفاً وإشفاقاً . وان كان محبوباً حصل من انتظاره وتعلق القلب به وإخطار وجوده بالبال لذة في القلب وارتياح سمّي ذلك الارتياح رجاءً ، فالرجاء هو ارتياح القلب لانتظار ماهو محبوب عنده ، ولكن ذلك المحبوب المتوقع لا بد وأن يكون له سبب فإن كان انتظاره لأجل حصول أكثر أسبابه فاسم الرجاء عليه صادق وان كان ذلك انتظاراً مع انخرام أسبابه واضطرابها . فاسم الغرور والحمق عليه أصدق من اسم الرجاء وان لم تكن الأسباب معلومة الوجود ولا معلومة الانتفاء فاسم التمني أصدق على انتظاره ؛ لأنه انتظار من غير سبب ، وعلى كل حال فلا يطلق اسم الرجاء والخوف الا على ما يتردد فيه ، أما ما يقطع به فلا ؛ إذ لا يقال أرجو طلوع الشمس وقت الطلوع وأخاف غروبها وقت الغروب ؛ لأن ذلك مقطوع به . نعم . يقال : أرجو نزول المطر وأخاف انقطاعه ، وقد علم أرباب القلوب أن الدنيا مزرعة الآخرة ، والقلب كالأرض ، والإيمان كالبذر فيه ، والطاعات جارية مجرى تقليب الأرض وتطهيرها . ومجرى حفر الأنهار وسياقة الماء اليها . والقلب المستهتر بالدنيا المستغرق بها كالأرض السبخة (التي لا ينمو فيها البذر . ويوم القيامة يوم الحصاد . ولا يحصد أحد الا مازرع . ولا ينمو زرع الا من بذر الايمان وقلّ ما ينفع الإيمان مع خبث القلب وسوء أخلاقه . كما لا ينمو بذر في أرض سبخة

فينبغي أن يقاس رجاء العبد المغفرة برجاء صاحب الزرع فكل من طلب أرضاً طيبة وألقى فيها بذراً جيداً غير عفن ولا مسوس ثم أمده بما يحتاج اليه وهو سوق الماء اليه في أوقاته ثم نقى الشوك عن الأرض والحشيش وكل ما يمنع نبات البذر أو يفسده ثم جلس منتظراً من فضل الله تعالى دفع الصواعق وإلا فات المفسدة الى أن يتم الزرع ويبلغ غايته سمّي انتظاره رجاءً . وان بث البذر في أرض صلبة سبخة مرتفعة لا ينصبّ اليها الماء . ولم يشتغل بتعهد البذر أصلاً ثم انتظر الحصاد منه سمّي انتظاره حمقاً وغروراً لا رجاءً وان بث البذر في أرض طيبة لكن لا ماء لها وأخذ ينتظر مياه الأمطار حيث لا تغلب الأمطار ولا تمتنع أيضاً سمّي انتظاره تمنياً لا رجاءً .

فإذاً اسم الرجاء انما يصدق على انتظار محبوب تمهدت جميع أسبابه الداخلة تحت اختيار العبد ولم يبق الا ما ليس يدخل تحت اختياره وهو فضل الله تعالى بصرف القواطع والمفسدات » الى آخر كلامـه .

ولقد نقلناه بطوله لتتميز بين الخوف والرجاء والتمني والحمق والغرور ؛ لأن كثيراً من الناس يجعلون اسم التمني والغرور والحمق مكان اسم الرجاء ويتوهمون أنّ مجرد انتظار فضل الله تعالى بدون تحصيل أسبابه الداخلة تحت اختيارهم مع الايمان التقليدي ، وعدم الاتيان بشيء من الفروع هو الرجاء المحمود في الآيات والأخبار ،مع أنّ هذا ليس الا الحمق والغرور أعاذنا الله تعالى عن ذلك ثم اعلم أن الخوف من الله تعالى لا يمكن أن يكون بالمعنى الأول أي ما يكون مكروهاً في ذاته لأن لقاء الله تعالى مطلوب جداً لا مكروه فيه أصلاً . والخوف من الله تعالى يقتضي الهرب منه . وحب الله تعالى يقتضي الميل اليه والدنو منه واجتماعهما في المحل الواحد ليس الا كاجتماع الضدين في المحل الواحد الا أن يراد به الخشية . والخوف والخشية وان كانا مترادفين في اللغة الا أن موارد استعمالهما مختلفة ؛ لأن الخوف يستعمل في موقع انتظار المكروه في المستقبل . والخشية تستعمل في مورد حصول الهيبة في الحال . وانما تحصل الخشية لمن يشعر عظمة الله تعالى ويشاهدها . كما قال الله تعالى : (إنما يخشى الله من عباده العلماء)[1] . وورد في بعض الأدعية عن أهل بيت العصمة : « اللهم املأ قلبي حباً لك . وخشية

---

(١) سورة فاطر . آية (٢٨)

منك » فحينئذ يدرك حضور نفسه عنده تعالى ويبهر عقله . ويسهو نفسه . وتضعف قواه عند عظمته وسلطانه . وربما يكون ادراك عظمته بحيث يغفله عن ذاته بالكلية ويصيره صعقاً . ولعل الى ذلك يشير قوله تعالى : (فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخرّ موسى صعقاً)[1] . قال المحقق الطوسي قدس الله سره القدوسي في أوصاف الأشراف على ما حكي عنه ما حاصله أن الخوف والخشية وان كانا بمعنى واحد في اللغة الا أنّ بينهما فرقاً بين أرباب القلوب وهو أن الخوف تألّم النفس من المكروه المنتظر . والعقاب المتوقع بسبب احتمال فعل المنهيات وترك الطاعات . وهو يحصل لأكثر الخلق وان كانت مراتبه متفاوتة جداً والمرتبة العليا منه لا تحصل الا للقليل . والخشية حالة نفسانية تنشأ عن الشعور بعظمة الربّ وهيبته . وخوف الحجب عنه . وهذه الحالة لا تحصل الا لمن اطلع على جلال الكبرياء . وذاق لذة القرب . ولذلك قال سبحانه : (انما يخشى الله من عباده العلماء) والخشية خوف خاص . وقد يطلقون عليها الخوف أيضاً . انتهى كلامه رفع مقامه .

وأما الخوف من الله تعالى بالمعنى الثاني أي الخوف من سخطه وغضبه بسبب فعل المنكرات وترك الطاعات فيمكن أن يحصل للعبد . وهذا هو المتبادرعنه عند العرف . وأما الخوف بالمعنى الثالث أي الخوف من البعد عنه تعالى فهو يتصور في حق من حصل له القرب . وذاق حلاوته فيخاف من زواله . ويخاف من زوال حالته النفسانية كرقة القلب . وميله الى الحق والارتباط به فهو أيضاً كذلك أي يمكن حصوله للعبد وأما الخوف بالمعنى الرابع أي الخوف من أمرٍ لا من حيث هو بل لأنه يفضي الى المكروه كفعل المعاصي وترك الطاعات المفضيين الى عدم الفوز بالجنة ونعيمها . والى النار وأليمها . فهو أيضاً يمكن تحققه له .

قوله (ع): « ليس من عبد مؤمن » أراد (ع) بذلك أن هاتين الصفتين من علامات ايمان المؤمن ومن خواصه .

قوله (ع) : « الا في قلبه نوران » لعل وجه تشبيههما بالنور نفوذ هاتين الصفتين

(١) سورة الأعراف .. آية (١٤٨) .

في قلب المؤمن كنفوذ النور في الأجسام . فتأمل . أو من جهة أن بهاتين الصفتين تظهر قوة ايمان المؤمن وآثاره . كما أن بالنور تظهر الأشياء . والاحتمال الثاني أظهر .

قوله (ع) : « نور خيفة ونور رجاء لو وزن هذا لم يزد على هذا » جهة تساويهما في قلب المؤمن دون غيره يحتمل أن تكون لأحد وجوه : منها علم المؤمن بتساوي سبب الخوف والرجاءاللذين هما صفتانمن صفات الله تعالى وهاتان الصفتان تنتزعان من ذات واحدة الهية كسائر صفاته تعالى . وهي متحدة مع الذات وعين ذاته تعالى كما تقرر في محله ؛ لأن رحمته وفضله وغفرانه سبب لرجاء المؤمن اليه تعالى . وغضبه وسخطه وانتقامه سبب لخوف المؤمن منه تعالى . فاذا كان السببان متساويين فلا محالة يصير المسببان أيضاً متساويين . ومنها أنّه لما كان أحد أسباب الخوف البعد عن الحق تعالى لمن حصل له القرب كان كلما يقرب العبد اليه تعالى يزيد في رجائه . وبمقدار ذلك القرب يحصل له الخوف من البعد منه تعالى ؛ لتلازم القرب والبعد في المفهوم والوجود كليهما . ومنها أنَّ المراد من تساويهما اعتدالهما أي ينبغي أن يكون كل واحدٍ منهما معتدلاً في نفسه . وحدّ اعتدال الخوف عدم اليأس من رحمة الله تعالى . وحدّ اعتدال الرجاء عدم الغرور بفضله وكرمه تعالى . وقد جعل عليه السلام تساويهما معياراً لتشخيص اعتدالهما . كما قال (ع) « ولو وزن هذا لم يزد على هذا » ثم اعلم أنَّ الخوف والرجاء قد عدّا في الآيات والأخبار من الصفات المحمودة . فمن اتصف بهما يصل الى الفيض العظيم السرمدي والسعادة العليا الأبدية .

وبيان ذلك أنه لا شكَّ في أنّ غاية وجود الانسان وسعادته أن يصل الى مقام القرب من الله تعالى . والأنس به سبحانه . ولا يتم القرب والأنس الا بالخوف والرجاء ؛ لأنه لا يمكن حصول الأنس والقرب الا بالمحبة . والمحبة لا تحصل الا بالمعرفة . والمعرفة لا تحصل الا بدوام الفكر والذكر . وهما لا يحصلان لأحدٍ الا بعد تخلية النفس عن الصفات المذمومة الموجبة لاتّباع الشهوات وتحليتها بالميل والتوجه الى الله تعالى وهما لا يتمان الا بالخوف والرجاء ؛ لأن الخوف من سخط الله تعالى وغضبه يمنع الانسان عن اتباع شهواته ومشتهياته . وبالمداومة على عدم اتباع الشهوات . وعلى عدم ترتيب الآثار على الصفات المذمومة ربّما تنقلع مادتها عن قلبه . والرجاء اليه تعالى يسوقه اليه سبحانه .

ويصير ميله اليه جل شأنه . وبالجملة لا يمكن حصول السعادة للانسان ، ولا يصل الى غاية كماله الانساني الا بالانقطاع عن غير الله تعالى ، والاتصال به ، وهما لا يحصلان له الا بالخوف من عقابه تعالى والرجاء الى كرمه ورحمته للانسان ، فهاتان الصفتان أصل عظيم في حصول الأخلاق الحسنة ، وبحصولهما يحصل للانسان سائر الصفات المحمودة ، ومن هذا البيان يظهر لك سرّ لزوم تساويهما لأنه بتساويهما تتم السعادة ، والوصول الى المقصود أعني القرب الى الملك الودود .

الحديث الثاني والعشــرون

وبسندي المتصل الى الشيخ الجليل أحمد بن أبي طالب الطبرسي في كتاب الاحتجاج . بسنده المتصل الى الإمام العسكري (ع) ، عن أبي الحسن الرضا (ع) أنه قال :

« قال علي بن الحسين عليهما السلام : إذا رأيتم الرجل قد حسن سَمْتُه وهديُه ، وتماوت في منطقه ، وتخاضع في حركاته ؛ فرويداً ، لا يغرنكم ؛ فما أكثر من يعجزه تناول الدنيا وركوب المحارم ، منها لضعف نيته ومهانته وجبن قلبه فنصب اللين مختلة[1] فهو لا يزال يختل الناس بظاهره ، فإن تمكن من حرام اقتحمه ، واذا وجدتموه يعفّ عن المال فرويداً لا يغرنّكم ؛ فإن شهوات الخلق مختلفة فما أكثر من ينبو عن المال الحرام وإن كثر ، ويحمل نفسه على شوهاء قبيحة فيأتي منها محرماً ، فإذا وجدتموه يعفّ عن ذلك فرويداً لا يغرنّكم حتى تنظروا ما عقله ؛ فما أكثر من ترك ذلك أجمع ثم لا يرجع الى عقل متين فيكون

(١) فنصب الدين فخا لها ـ في ل .

ما يفسده بجهله أكثر مما يصلحه بعقله ، فإذا وجدتم عقله متيناً فرويداً لا يغرنّكم حتى تنظروا هواه يغلب على عقله أو عقله يغلب على هواه ، وكيف محبته للرئاسات الباطلة وزهده فيها ، فإنّ في الناس من خسر الدنيا والآخرة يترك الدنيا للدنيا ، ويرى أن لذة الرئاسة الباطلة أفضل من لذة الأموال والنعم المباحة المحللة فيترك ذلك أجمع طلباً للرئاسة الباطلة حتى اذا قيل له : اتّق الله أخذته العزة بالإثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد ! فهو يخبط خبط عشواء يقوده أول باطل الى أبعد غايات الخسارة ويمدّه رأيه بعد طلبه ، لا يقدر في طغيانه ، فهو يحل ما حرّم الله تعالى ، ويحرّم ما أحلّ الله ، لا يبالي مافات من دينه اذا سلمت له رئاسته التي قد شقي من أجلها ، فأولئك الذين غضب الله تعالى عليهم ولعنهم وأعدّ لهم عذاباً مهيناً .

ولكن الرجل كل الرجل هو الذي جعل هواه تبعاً لأمر الله تعالى ، وقُواه مبذولة في رضا الله ، يرى الذلّ مع الحق أقرب الى عزّ الأبد من العزّ في الباطل ، ويعلم أنّ قليل ما يحتمله من ضرائها يؤديه الى دوام النعيم في دار لا تبيد ولا تنفد ، وأنّ كثير ما يلحقه من سرائها ، ان اتبع هواه ، يؤديه الى عذاب لا انقطاع له ولا زوال ، فذلكم الرجل نعم الرجل ، فبه فتمسكوا

وبسنته فاقتدوا ، والى ربكم فبه فتوسلوا ؛ فإنه لا تردّ له دعوة ولا تخيب له طلبة »[1] .

بيــان :

قوله (ع) : « سمته وهديُه » قال الفيروزا بادي . على ما حكي عنه . « السمت : الطريق وهيئة أهل الخير . وقال : الهديُ : الطريقة والسيرة » انتهى . وقال في مختار الصحاح : « ويقال : ما أحسن هديته بكسر الهاء وفتحها أي : سيرته . والجمع هدي مثل تمرة وتمر ويقال : هدى هديَ فلانٍ أي : سار سيرته . وفي الحديث : واهدوا هدى عمّار » انتهى . .

قوله (ع) : « وتماوت في منطقه » قال الجزري . على ما حكي عنه . : « يقال : تماوت الرجل : اذا أظهر من نفسه التخافت والتضاعف من العبادة والزهد والصوم » انتهى .

وقال في مختار الصحاح : « والمتماوت : من صفة المرائي » انتهى .

قوله (ع) : « فرويداً لا يغرنّكم » أي أمهل نفسك ولا تنخدع . ولا تبادر الى متابعته ؛ لأنه قد يرائي ويجعل هذه وسيلة لا نخداع الناس فيتوهم أنه متصف بها مع أنه خالٍ عنها بل اختبره بالصفات الآتية فإن وجدت فيه هذه الصفات الحميدة الآتية فاتّبعه وإلا فلا .

قوله (ع) : « لضعف نيته » وفي بعض النسخ بنيّته : الباء الموحدة والنون والياء المثناة . وعلى أي حال يكون المراد أنه عاجز عن ركوب المحارم لضعف تدبير في وصوله الى مشتهياته .

قوله (ع) : « فنصب اللين مختلة » وفي بعض النسخ بدل هذه الجملة « فنصب الدين فخّاً لها » ولعل الصواب هذا . وعلى أي حال المعنى متقارب . قال في المجمع في الحديث : « العالم يختل الدنيا بالدين . أي يطلب الدنيا بعمل الآخرة . يقال : ختله

---

(١) الاحتجاج (ج ٢) للطبرسي ص ٥٢ ـ ٥٣ تحت عنوان (احتجاجه (ع) في أشياء شتى من علوم الدين وذكر طرف من مواعظه البليغة) .

يختله اذا ختله وراوغه . والمخاتلة : المخادعة . والتخاتل : التخادع . وقال فيه أيضاً : والفخّ آلة يصطاد بها ومنه : فانصب له فخّك . والجمع : فخاخ . مثل سهم وسهام » انتهى . فلعلّ المراد أنه يختل الناس بدينه أو بلينه .

قوله (ع) : فإن تمكن من حرام اقتحمه » أي دخل فيه مبادراً من غير رويّة : لعدم مبالاته بالحرام . وعدم التقوى له . وهذا معيار تامّ في اختبار النفس وامتحانها في أنها هل هي متصفة بصفة التقوى أم لا : لأنه ربما يشتبه الأمر فيها حتى على الشخص نفسه . ويتوهم أنه متصف بصفة التقوى مع أنّه ليس فيه شيء منها .

قوله (ع) : « فإذا وجدتموه يعفّ عن المال الحرام » أي يعرض عنه . وإعراضه عنه مع كمال اشتياقه اليه يكون لأحد وجهين : اما لخوف اطّلاع الناس عليه . وارتفاع منزلته عن قلوبهم . وسقوطه عن نظرهم . وإما لتعلق غرضه بشيء هو أعظم وأحبّ عنده من ذلك . أي الرئاسة الباطلة الزائلة فيرى أنه لا يصل اليها إلا بالتزهد عن الدنيا .

قوله (ع) : « فإن شهوات الخلق مختلفة . كما قد نشاهد ذلك بالوجدان . ونرى أنّه ربما يجتنب الشخص عن المال الحرام : لاستغنائه عنه . أو لعدم حرصه فيه . ولا يجتنب عن سائر المحرّمات . أو يجتنب عن بعض المحرمات دون بعض . كما أنّه ربّما يجتنب عن الزّنا لشدّة غيرته . كما في الكلمات القصار المروّية عن مولانا أمير المؤمنين (ص) : « مازنى غيور قط » أو يجتنب عن شرب المسكرات لقوة عقله وشرافة نفسه . وحبه لعقله ومروءته وعلمه بأن المسكر مزيل للعقل ومسقط للإنسان عن مرتبته . كما قال الشاعر في ذمّه :

كفاه من جهة التّحقير أنّ به للعقل حجباً وللمقدار حطّات

وعلمه بسائر مفسداته للجسم . ولا يجتنب هذا الشخص عن المال الحرام : لما فيه من جذب القلوب وحصول الأماني ومشتهيات النّفس به . كما هو ظاهر . أو يجتنب عن جلّ المحرمات . ولا يجتنب عن الغيبة التي ورد منها أنها أشد من الزّنا أعاذنا الله تعالى منها .

قوله (ع) : « ويحمل نفسه على شوهاء قبيحة » أي ربما يجتنب عن المال

الحرام . ولا يجتنب عن الزّنا حتى إنه يزني بامرأة قبيحة المنظر . فكيف بالحسناء ! ويحتمل أن يكون ذلك كناية عن أنه ربما يجتنب عن المال مع مافيه من اللذة والراحة والوصول الى النعم المباحة . ويحمل نفسه على الرئاسات الموهومة الباطلة . ويأتي من قبلها محرماً . وهذا احتمال مناسب للمقام فتأمل .

قوله (ع) : « حتى تنظروا ما عقله » وفي بعض نسخ الحديث « حتى تنظروا ما عقده عقله » ولا يخفى عليك أنه يمكن أن يقرأ هذا على قسمين : تارة يقرأ « عقدة » كنُكرة . وأخرى يقرأ « عقده » كما قاله العلامة المجلسي قدس الله سره .

قال في المجمع . في بيان الفرق بين العهد والعقد « إنّ العقد فيه معنى الاستيثاق والشدة » وقال العلامة المجلسي قدس الله سره في المجلد الأول من البحار . في شرح هذا الحديث . ما هذا لفظه : « يحتمل أن يكون كلمةّ ما موصولة و « عقد » فعلاً ماضياً . أي حتى تنظروا الى الأمور التي عقدها عقله ونظمها . فإن على العقل إنما يستدل بآثاره ويحتمل أن يكون ما : استفهامية . والعقدة اسماً بمعنى عقد عليه . فيرجع الى المعنى الأول . ويحتمل على الأخير أن يكون المراد ثبات عقله واستقراره وعدم تزلزله فيما يحكم به عقله » انتهى كلامه رفع مقامه .

قوله (ع) : « ثم لا يرجع الى عقل متين فيكون ما يفسده بجهله أكثر مما يصلحه بعقله » وذلك لأن متانة الأفعال وحسنها إنما هي مسببة عن متانة العقل ؛ إذ كل يعمل على شاكلته « وكلُّ إناء بالذي فيه يرشح » . وكل أحد إنما يؤجر ويثاب . ويعاقب بمقدار عقله . كما روي عن غوالي اللآلي . عن النبي (ص) أن الله عزّ وجل لّما خلق العقل قال له : أقبل . فأقبل ثم قال له : أدبر . فأدبر فقال تعالى : وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أكرم عليَّ منك . بك أُثيب . وبك أعاقبُ . وبك آخذ . وبك أعطي ـ بل لا يمكن عبادة الله تعالى والاجتناب عن محارمه على وجههما الا بالعقل المتين . ويشير الى معنى العقل قول الصادق (ع) . على ما رواه في معاني الأخبار . حين قال الراوي له (ع) : ما العقل ؟ فقال عليه السلام : ما عُبِد به الرحمن . واكتسب به الجنان . قال الراوي قلت : فالذي كان في معاوية ؟ قال : تلك النكراء وتلك الشيطنة . وهي شبيهة بالعقل وليست بعقل . فكما أنّ للعقل مدخلية في تعلق التكليف بالمكلف

بل هو شرط في تعلقه به فكذلك للعقل المتين مدخلية في حصول كمال العبودية . وسيأتي ان شاء الله تعالى في شرح بعض الأحاديث الآتية الكلام في العقل . وفي بيان أقسامه . وأن العقل عقلان : عقل معاش وعقل معاد . وما تراه في كثير من الناس هو عقل للمعاش . وأما عقل المعاد فهو أعزّ من الكبريت الأحمر في زماننا هذا .

قوله (ع) : « حتى تنظروا هواه يغلب على عقله أو عقله يغلب على هواه » المراد من هذا النظر غير النظر بالبصر فقط . بل المراد منه في الآيات والأخبار نظر العبرة والاعتبار والفكر والاختبار. كما في قوله تعالى : (أفلا ينظرون الى الإبل كيف خلقت)[1] فيكون المعنى : انظر اليه بعين البصيرة واختبره حتى ترى أنه بنفسه مع عقله غالب على هواه . أو هواه غالب عليه وعلى عقله ؛ وفي بعض النسخ بدل هذه الجملة كذا « حتى تنظروا أمع هواه يكون عقله أو يكون مع عقله على هواه » فالهمزة في قوله (ع) « أمع هواه » استفهامية وحاصل المعنى في الجملتين واحد . وهو أنه حتى تنظروا هل عقله مغلوب لهواه أم هواه مقهور لعقله . فإن رأيت أنّ عقله غلب على هواه فاعلم أنّ له العقل المتين وإلا فاعلم أنّ له العقل الغير المتين . وإن غلب هواه على عقله مع قوته فاعلم أن الذي فيه هو النكراء والشيطنة . والحاصل أن غلبة الهوى على العقل تارة تكون من جهة ضعف وجود العقل وقوة القوى الشهوية والغضبية . وأخرى تكون لقوة القوى الشهوية والغضبية مع قوة العقل وشدته أيضاً . ولكنه مع ذلك يكون عقله مغلوباً لهواه ومحكوماً بحكمه . فهذا يسمى بالشيطنة والنكراء والأول يسمى بالحماقة والبله .

قوله (ع) : « فإن في الناس من خسر الدنيا والآخرة » أي يترك جميع لذائذ الدنيا من المأكولات والمشروبات والمنكوحات والملبوسات وغيرها . ويعرض عن اليوم الموعود وما أوعد به على العاصين لمحبته للرئاسات الباطلة العاطلة فبفعله ذلك قد خسر الدنيا والآخرة . وذلك هو الخسران ؛ إذ ترك الدنيا للدنيا ولا نصيب له في العقبى .

قوله (ع) : « فهو يخبط خبط عشواء » قال الجوهري . على ما حكي عنه . « العشواء : الناقة التي لا تبصر أمامها فهي تخبط بيديها كل شيء . وركب فلان العشواء : اذا خبط أمره على غير بصيرة . وفلان خابط خبط عشواء » .

---

(١) سورة الغاشية . آية (١٧) .

قوله (ع) : « ويمده رأيه بعد طلبه لما لا يقدر عليه في طغيانه » أي بعد ميله واختياره الرئاسة الباطلة على جميع نعم الدنيا والآخرة يمده رأيه في طغيانه لقوته . من قولهم : مدّ الجيش وأمدّه : إذا زاده وقواه . كما قال الله تعالى : (ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وماله في الآخرة من نصيب) [1]

ولعل الى هذا يشير قول النبي (ص) : « وإنما لكل امرئ ما نوى » أي يصل الى ما نوى من عمله وتعلق غرضه به . كما دريت بيانه في شرح الحديث العشرين بما لا مزيد عليه . إن شئت فراجع اليه . فحبّ الرئاسة الباطلة لمّا كان غرضه من أعماله ذلك أعطي له ويمده رأيه في طغيانه . وفي بعض نسخ الحديث « يمده ربّه » بدل « يمده رأيه » فتصير خلاصة المعنى على هذا أنّ الله تعالى يخذله بسبب سوء فعاله وخبث طينته ويخلّي سبيله مع نفسه . ولا يحدث له مانعاً عن جريه في طغيانه لعدم جواز منع الفيض عن المحل القابل .

إن قلت : كيف ذلك ؟ مع أن تقويته واستيلاءه مزيد ضلالة وانحراف عن طريق الحق . فكيف ادعيت أن من منعه يلزم منع الفيض عن المحل القابل . وهو غير جائز بل الأمر عكس ذلك أي في تقويته واستيلائه منع الفيض لا في عدمها قلت : ليس الأمر كما زعمت : لأن الله تعالى أعطاه النعم والقوة والاستيلاء ليصرفها في الطاعة . وما أعطاها ليصرفها في الطغيان والضلالة . فهو بسوء اختياره قد صرفها في الطغيان . ولا شك في أنّ القوة والاستيلاء والاقتدار نِعَمٌ وفيض . وسلبها منع الفيض . فإن قلت : حيث يعلم الله أن يصرفها في الطغيان بسوء اختياره . فلا يلزم من سلبها عنه منع الفيض بالنسبة اليه قلت : سلبها عنه ينافي الاختيار الذي يدور الثواب والعقاب مداره . فما سلبها الله تعالى عنه حتى يكون مختاراً في صرفها في الطاعة . أو صرفها في الطغيان والضلالة ؛ وبالجملة هذا الردّ والإيراد ينجرّ بالآخرة الى مسألة الجبر والتفويض وليس هنا محلّ ذكره وبسطه ولكن لا بأس بالإشارة الى ما لا يخلو ايراده عن فائدة . وبيانه موقوف على تمهيد مقدمتين : الأولى أنّ كل موجود ممكن له في ذاته جهتان : جهة القابلية وهي استعداده لأن يصير الى الكمال اللائق به كلّ على حسبه . وجهة الفعلية وهي وجوده

---

(١) سورة الشورى ، آية (٢٠) .

الكذائي . الثانية : أن الفياض المطلق هو الذي يعدّ للممكن كل شيء لحصوله مدخلية في وصوله الى الكمال اللائق به . وإلا لم يكن فياضاً على الاطلاق . اذا تمهدت لك هاتان المقدمتان فأقول :

إنَّ طالب الرئاسة الباطلة لخباثة طبعه ونقص فطرته يطلب من ربه بلسان استعداده الضلالة والطغيان . والفياض المطلق بمقتضى فياضيته يديم عليه النعم والقوة والاستيلاء لئلا يلزم منع الفيض من قبله وليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حيّ عن بينة . فهو بسوء اختياره يصرفها في الطغيان والضلالة .

قوله (ع) : « ولكن الرجل كل الرجل » في المنقول عن تفسير الإمام العسكري عليه السلام هكذا « ولكن الرجل كل الرجل نعم الرجل » فيكون إشارة إلى تماميته في كماله أي من جعل هواه تبعاً لأمر الله تعالى فهو ينتهي إلى غاية كماله الإنساني .

قوله (ع) : « فبه فتمسكوا . وبسنته فاقتدوا » أي إذا وجدتم الرجل متصفاً بهذه الصفات المسطورة فتمسكوا به وبطريقته وسيرته فاقتدوا .

قوله (ع) « وإلى ربكم فبه توسلوا » يحتمل أن يكون المراد أنّ في طريق الوصول إلى ربكم توسلوا به أي خذوا معالم دينكم منه . ويحتمل أن يكون المراد جعله واسطة أي اجعلوه واسطة بينكم وبين الله تعالى في دعواتكم . والأخير أظهر بقرينة قوله (ع) : « فإنه لا تردّ له دعوة » . فتدبر .

تبصـــرة :

اعلم أن هذه الصفات المذكورة في هذا الحديث ليست مختصة بالإمام (ع) أو نائبه الخاص . بل ينبغي لكل مؤمن أن يتصف بها خلافاً لصاحب كتاب « مُنية الممارسين في أجوبة الشيخ ياسين » حيث قال قدس الله سره بعد الكلام في العدالة وما به تتحقق ونقل هذا الخبر ماصورته على ماحكى عنه صاحب « الحدائق » قدس الله سره « انه محمول على تعريف الإمام (ع) والولي ومن يحذو حذوهما من خواص الصلحاء وخُلّص الإيمان الذين لا تسمح الأعصار منهم إلا بأفراد شاذة وآحاد نادرة . ويرشد إليه قوله عليه السلام : « فذلكم الرجل نعم الرجل فبه فتمسكوا وبسنته فاقتدوا » بل لا يبعد أن

يكون مراده الإمام (ع) خاصة ، ويرشد إليه قوله (ع) في آخر الحديث : « فإنه لا ترد له دعوة ولا تخيب له طلبة » ويكون غرضه (ع) الردّ على الزيدية ومن حذا حذوهم » إلى أن قال قدس الله سره : « وأقول : إن سياق الحديث دالّ بجملته على أن المراد تصعيب أمر العامة وتشديد أمرها ، وقرينة الرئاسة عليها شاهدة كما لا يخفى » انتهى المقصود من كلامه زيد في علو مقامه .

أقول : كذا فهم المحقق المجلسي قدس الله سره من هذا الخبر ، على ما يلوح من شرحه إياه في المجلد الأول من البحار ، في باب « من يجوز أخذ العلم منه ، ومن لا يجوز » واستدل بهذا الخبر صاحب الحدائق قدس الله سره في إثبات أن للعدالة مراتب في الشدة والضعف ، وأن الأمور المشروطة بالعدالة بعضها مشروط بأول مرتبتها كما في الجماعة والشهادة ، وبعضها مشروط بأعلى مراتبها كالقضاء والإفتاء ؛ لأن الأمر فيهما صعب .

أقول : ليس هنا مقام بيان أن العدالة هل تكون بمعنى واحد في جميع الأمور المشروطة بها كما ذهب إليه الأكثر ، وهو المشهور الآن بين علمائنا الأعلام ، أو تكون بالمعاني المتعددة كما ذهب إليه صاحب الحدائق قدس الله سره ، بل هنا مقام بيان أن الأمر هل هو كما ذكره صاحب كتاب منية الممارسين وتلميذه قدس الله سرهما من اختصاص هذه الصفات بالإمام (ع) أم لا ؟ والتحقيق في ذلك أنّ الأمر ليس كما ذكرا ، بل لا يتم الإيمان إلا بهذه الصفات الحميدة ، كيف لا ؟ ومن ادعى أن هذه الصفات المذكورة في هذا الخبر مختصة بالإمام (ع) فلا محيص له من الالتزام بأنّ الأمور المجعولة في الأخبار المستفيضة وصفاً للمؤمنين والمتقين وغيرهما كلها مختصة بالإمام (ع) أو نائبه الخاص فتأمل ، ولا أظن أنهما قدس الله سرهما يلتزمان بذلك لأن هذه الأمور المجعولة في هذا الحديث من خواص الرجل الكامل بالنسبة إلى غيرها من صفات المتقين والمؤمنين الكاملين قليلة جداً ؛ لأنه ليس في هذا الحديث إلا بعض صفات المؤمنين ؛ إذ ليس فيه إلا أربع صفات : الأولى : أن لا تكون في مقام التدليس والخدعة بظاهره . **الثانية** : أن يكون ذا عقل متين لكي لا يكون ما يفسده بجهله أكثر مما يصلحه بعقله . **الثالثة** : أن يكون عقله غالباً على هواه ، وأن لا يكون ممن خسر الدنيا والآخرة ، يترك

الدنيا للدنيا ؛ بأن يغلب عليه لذة الرئاسات الباطلة العاطلة . الرابعة ؛ أن يجعل هواه تبعاً لأمر مولاه . وأنت خبير بأنه ليس فيه شيء يكون غير مقدور لأفراد الناس الاتصاف به كي يقال إنه مختص بالإمام (ع) أو نائبه الخاص أو من حذا حذوه . لا يقال ؛ إنّ وجود العقل ومتانته موهبة من مواهب الله سبحانه . ولم يكن أمراً كسبياً وتحت اختيار الإنسان كي يتصف به . كما ادعيت من أنه ليس فيه شيء يكون غير مقدور لأفراد الناس الاتصاف به ؛ لأنه يقال الأمر كذلك بالنسبة إلى أصل العقل ومتانته إلا أنه يمكن تقوية العقل بالأمور المقوية له . ويمكن استضاءته بالمجاهدة مع النفس ومخالفة هواها . كما لا يخفى على أن العقل عقلان ؛ مطبوع ومكتسب . كما ورد الحديث بهذا المضمون . ويشهد به الوجدان . هذا ولكن الانصاف أنه كما ذكروه قدس الله أسرارهم يستفاد من هذا الحديث . إن مراده عليه السلام الرّد على الزيدية وغيرهم . وغرضه (ع) تعريف الإمام للراوي ليميزه عن غيره من المدعين للخلافة والإمامة . وإن كان هذا التعريف تعريفاً للإمام بالصفات الغير المختصة به ؛ لأن الصفات المختصة بالإمام كالعصمة وغيرها ليس لكل أحد طريق إلى معرفتها . فعرّفه (ع) بالصفات الغير المختصة به فتدبر . نعم المتصف بهذه الصفات قليل جداً ونادر الوجود بتّاً . ولكن لا بالندرة التي ذكراها قدس الله سرهما . بل كل من حصل له معرفة الله تعالى ومحبته واليقين بأمور الآخرة والاشتياق إليه سبحانه بحيث تكون محبة الله تعالى غالبة عليه وعلى هواه وعلى حبه للدنيا يميل إليه تعالى ويجعل هواه تبعاً لأمر مولاه . كما يشاهد ذلك في العشاق بالنسبة إلى معشوقهم . بل ليس لهم رضا إلا رضا معشوقهم لغلبة سلطان المحبة على نفوسهم . فظهر لك مما ذكرناه إمكان اتصاف كل أحد بالصفات المذكورة إلا أن لها مراتب في الكمال والنقص . كما أنّ كل صفة من الصفات الحسنة أيضاً كذلك . ولا شكّ في اختصاص مرتبة كمالها التي ليست فوقها مرتبة بالنبي (ص) والإمام (ع) . ولكل فرد من أفراد المؤمنين حظّ منها . ويتصف بها بقدر قوة إيمانه وضعفه . فينبغي لكل مؤمن أن يتصف بها خصوصاً من يتصدى لنيابة منصب من مناصب الإمام (ع) بتلك الزعامة الكبرى كالقضاء والإفتاء . فلا بد فيه من مناسبة للمنوب عنه . وإلا لم يكن نائباً عنه . ويرشدك إلى ذلك مافي الحديث من قوله (ع) ؛ « من كان من الفقهاء صائناً لنفسه . حافظاً لدينه . مخالفاً لهواه . مطيعاً لأمر مولاه . فللعوام أن يقلدوه » .

الحديث الثالث والعشرون

وبسندي المتصل الى الشيخ الأجلّ محمد بن يعقوب الكليني قدس الله سره ، عن عدة من أصحابه ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر ، عن بعض رجاله ، عن أبي عبد الله (ع) قال :

« أفضل العبادة إدمان التفكّر في الله ، وفي قدرته »[1] .

بيـــان :

اعلم أنه قد أمر الله تعالى بالتفكر والتدبر ، وأثنى على المتفكرين في مواضع عديدة من كتابه الكريم ، منها قوله عزّ من قائل : (الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ، ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلًا »[2] الى غير ذلك من الآيات التي تدل على فضيلة التفكر والتدبر . وقد وردت أخبار مستفيضة كثيرة في فضيلتهما أيضاً بحيث لا تحصى كثرة ، فمنها ما رواه في الكافي عن علي بن ابراهيم ، عن أبيه ، عن بعض أصحابه ، عن أبان ، عن الحسن الصيقل قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عما يروي الناس أنّ تَفَكُّرَ ساعة خير من قيام ليلة ، قلت : كيف يتفكر ؟ قال (ع) : يمرّ بالخربة أو بالدار فيقول : أين ساكنوك ؟ أين بانوك ؟ مَالكِ لا تتكلمين ؟ » وفيه بإسناده عن معمّر بن خلاد قال : « سمعت أبا الحسن الرضا يقول : ليس العبادة كثرة الصلاة والصوم إنما العبادة التفكر في أمر الله تعالى » فانقدح لك مما

(١) كتاب الكافي (ج ٢) من (باب التفكر) ص ٥٥ ، فقرة (٣) .

(٢) سورة آل عمران ، آية (١٩١) .

تلوناه عليك أنّ التفكر عبادة فلنشرع في شرح الحديث . وبيان أفضلية التفكر من سائر العبادات .

فنقول وبالله نستعين ؛ فإنه خير معين ؛

قوله (ع) : « أفضل العبادة » وجه أفضلية التفكر عن سائر العبادات أحد وجوه محتملة : منها أنه فعل القلب ولا شك في سراية حسن الفاعل الى فعله . وسراية حسن الفعل الى فاعله . فكما أنّ القلب أشرف من الجسد فعمله أيضاً أشرف وأفضل من عمل الجسد . ومنها أنّه سبب لازدياد معرفة المتفكر بالله تعالى وبأوامره ونواهيه وعللهما . ولا شكّ في أن تحصيل المعرفة بالله تعالى وتحصيل اليقين به أفضل العبادات . بل لا يقبل عمل إلا بها . كما مرّ بيان ذلك في شرح الحديث السابع عشر . إن شئت فراجع اليه . ومنها أنه موجب لتنوّر القلب وخروجه عن الغفلة وتوجهه الى أمور الآخرة فلذا يكون التفكر أفضل العبادات ؛ لما يترتب عليه من النتائج الحسنة . ومنها أنه سبب لتحصيل العلم بشرائط صحة العبادات وشرائط قبولها . وموانع صحتها وموانع قبولها . وكيفياتها . والسبب أفضل من المسبّب ومقدم عليه رتبة . كما هو ظاهر . فافهم .

قوله (ع) : « إدمان التفكر » الإدمان مصدر من باب الإفعال بمعنى الإدامة أي إدامة التفكر في الله تعالى . قال المحقق الطوسي . طاب ثراه . على ما حكي عنه : « التفكر سير الباطن من المبادئ الى المقاصد . وهو قريب من النظر ولا يرتقي أحد من النقص الى الكمال إلا بهذا السير . ومبادئه الآفاق والأنفس بأن يتفكر في أجزاء العالم وذراته . وفي الأجرام العلوية من الأفلاك والكواكب وحركاتها وأوضاعها ومقاديرها واختلافاتها ومقارناتها ومفارقاتها وتأثيراتها وتغييراتها . وفي الأجرام السفلية وترتيبها وتفاعلها وكيفياتها ومركباتها . ومعدنياتها وحيواناتها . وفي أجزاء الإنسان وأعضائه من العظام والعضلات والعصبات والعروق وغيرها . مما لا يحصى كثرة . ويستدل بها وبما فيها من المصالح والمنافع والحكم والتغيير على كمال الصانع وعظمته وعلمه وقدرته . وعدم إثبات ما سواه » الى آخر ما أفاده قدس الله سره . وقد أشار الى جملة كثيرة من ذلك الإمام الهمام جعفر بن محمد الصادق عليه وعلى آبائه وأبنائه السلام . فيما أفاده (ع) للمفضّل . وهو الآن مشهور بتوحيد المفضل وقد رواه العلامة المجلسي قدس الله سره في

المجلد الثاني من البحار فراجع اليه . وتعلم طريق التفكر وما ينبغي أن يفكر فيه . ولا تصرف افكارك الغالية في تحصيل لذات هذه الدنيا الدنية الفانية وفي قراءة المجلات والجرائد والقصص الكاذبة المتداولة المعروفة (رومان) عصمنا الله تعالى وإياك وجميع المسلمين من ذلك بفضله وجوده .

قوله (ع) : « في الله وفي قدرته » ظاهر قوله (ع) يعطي حسن التفكر في ذات الله تعالى . لأن الظاهر من هذه الجملة ، أي إدمان التفكر في الله وفي قدرته . التفكر في ذاته سبحانه . ولكن بعد ورود الأخبار الكثيرة الناهية عن التفكر في ذات الله تعالى . والآمرة بالتفكر في صفاته سبحانه . وبعد حكم العقل بعدم وصول الفكر الى ذاته تعالى لا محيص من رفع اليد عن ظاهر قوله (ع) . وصرفه الى أحد وجهين : إما أن يقال : إن قوله (ع) : « وفي قدرته » عطف تفسير لقوله (ع) : « في الله » فيصير ذكر القدرة بعده من قبيل ذكر الخاص بعد العام قيل : ولعل وجه ذكر القدرة في هذا الخبر دون سائر صفاته تعالى أنّ التفكر في قدرته سبحانه يوجب عدم ركون الشخص بما يتخيله سبباً لتحصيل رزقه وللنّيل الى مقاصده الدنيوية فيصير اعتماده وتوكله على الله تعالى . ولا يصرف جلّ أوقاته في تحصيل رزقه المضمون له بمقتضى الوعد الإلهي جل شأنه إلا بمقدار ما أمره الله تعالى بالكسب لبقاء نظام العالم فيشتغل بأحد المكاسب المحللة امتثالاً لأمره تعالى . ولا يخطر بباله أنّ هذا الكسب سبب لتحصيل الرزق فيستريح في الدنيا ويتزود للعقبى . ولا يخفى عليك سائر ما يترتب على الفكر في قدرته تعالى وسائر وجوه تخصيصها بالذكر فتدبر تفهم . وإما أن يقال : إن المراد من قوله (ع) : « في الله » التفكر في الله تعالى من قبل مخلوقاته فيصير المعنى : تفكروا في مصنوعات الله سبحانه ؛ لأن معرفتها على وجهها معرفة الله تعالى . وسيأتي مزيد بيان لذلك فانتظر له .

اعلم أنّ الفكر قد يكون في أمر يتعلق بالدين . وقد يكون فيما يتعلق بغيره والمقصود من قوله (ع) : « تفكر ساعة خير من قيام ليلة » وأمثال هذا الخبر من الأخبار الواردة في فضيلة مطلق التفكر هو ما يتعلق بأمر الدين . والمراد بالدين هو ما بين العبد وبين ربه فجميع أفكار العبد إما متعلق بربهِ سبحانه وصفاته . وإما متعلق بالعبد نفسه . فما يتعلق بالعبد إما متعلق به من حيث هو محبوب عند الله تعالى أو من حيث

هو مبغوض عنده سبحانه وما يتعلق بربه إما متعلق بذاته تعالى وكنه صفاته . وإما متعلق بأفعاله ولطائف صنعه . أما الأول أي التفكر في ذاته وكنه صفاته فممنوع بالعقل والنقل أما منع العقل فلأنه بعدما تبين له عدم إمكان وصول فكر الممكن الى الواجب ، وعدم إمكان الإحاطة بكنه ذاته ؛ لأن المحيط لا يصير محاطاً . وبعد علمه بأن درك ذاته تعالى محال ، كما قيل بالفارسية : (بكنه ذاتش خرد بردپي اكررسدخس بقعردريا) يحكم بلغوية هذا التفكر ويمنع عن التفكر في ذاته تعالى . وجهة عدم وصول فكر الممكن الى الواجب تعالى أن الفكر على ما فُسّر حركة عقلية من المبادىء الى المراد . والمبادئ اما تصورية واما تصديقية . أما المبادئ التصورية فهي الحدود والرسوم . وأما التصديقية فهي القضايا المؤلفة منها الأقيسة فما لم يكن له حدّ أو رسم لم يكن له المبادئ التصورية فإذا لم يكن له المبادئ التصورية لم يكن له المبادئ التصديقية ؛ لأنها مؤلفة منها . وإذا لم يكن له المبادىء التصديقية فلا مجال ولا طريق للفكر فيه . ويحكم العقل بلغوية التفكر في ذاته سبحانه أيضاً ؛ لما تقرر في محله بالأدلة القطعية أن ليس لواجب الوجود ماهية كي يكون له تعالى حدّ أو رسم من الجنس والفصل أو المادة والصورة . ولما تحقق في محله أيضاً من أنه تعالى ليس بعرض كي يدخل في المقولات التسعة العرضية . ويعرف بمعرفتها وأنه ليس له تعالى ضد كي يعرف بضده كما يقال : تعرف الأشياء بأضدادها . وليس له سبحانه مثل كي يعرف بمثله بل بعد ذلك كله يحكم العقل بالحكم القطعي بعدم جواز التفكر في ذات الله تعالى ؛ لأنه يورث الحيرة والدهشة واضطراب العقل . كما لا يخفى . وأما الأدلة النقلية الدالة على المنع من التفكر في ذاته سبحانه فكثيرة منها قوله (ع) : « تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذات الله تعالى » والظاهر أنه إرشاد الى حكم العقل بأن التفكر في ذاته سبحانه يورث الحيرة والضلالة كما قد دريت لا أنه حكم تعبدي محض . فتأمل . ومنها قول أبي جعفر الثاني عليه السلام في حديث طويل رواه المحقق المجلسي قدس الله سره في أول باب من أبواب أسمائه تعالى في البحار : « محرم على القلوب أن تحتمله . وعلى الأوهام أن تحدّه . وعلى الضمائر أن تصوره » . الى غير ذلك من الأخبار الدّالة على المطلوب . اذا عرفت هذا فاعلم أنّه لا يمكن معرفة صفات الله تعالى بكنهها أيضاً ؛ لأنها عين ذاته تعالى فانحصر التفكر والتدبر في الثلاثة الأخيرة . أما التفكر في بدائع أمره جلّ وعز في خلقه ولطائف صنعه

وحكمته وحسن تدبيره فإنه يرشدك ويدلك على جلاله وكبريائه تعالى . ويدلك على كمال علمه وقدرته سبحانه ونفاذ مشيئته وإحاطته عز وجل بالأشياء وهذا دليل أنيّ لإثبات العلة بمعاليلها . وهو لا يفيد الا العلم بوجود علةٍ ما لا العلم بالعلة بخصوصها ولكن يمكن التدبر في المعاليل وغيرها بحيث يدلك على العلة بخصوصها . وبيان ذلك أنّ التفكر في المعلول يتصور على وجهين : تارة يتعلق العلم بثبوته ووجوده أولاً . وبالذات ويتعلق العلم بعلته ثانياً وبالعرض كالعلم بالنار من قبل العلم بالدخان فبثبوت الدخان يحكم بوجود النار فالعلم بالدخان يفيد أنّ له علة مّا أي فرد مّا من النار . اما فرد منها بخصوصها فلا . ومعرفة الله تعالى على هذا النحو وإن كانت كافية عقلاً وبظاهر الشرع أيضاً ومؤمنة من العقاب . وموجبة لصحة الأعمال إلا أنها لا تفيد القرب والمحبة والأنس به تعالى ؛ لأن ذلك كله موقوف على معرفته سبحانه بخصوصه وأخرى يتعلق العلم بالعلة أولاً وبالذات وبمعلولها ثانياً وبالعرض بأن يكون النظر الى المعلول نظراً مرآتياً والى علته نظراً استقلالياً كالنظر الى الكلمات الملفوظة أو المكتوبة فإنها تدل بالوضع على المعاني التي يراد منها ولا شك في أنّ المنظور فيها إنما هي المعاني لا الألفاظ وإنما اللفظ مرآة وآلة لملاحظة المعنى . فلو نظر أحد الى الألفاظ بالنظر الاستقلالي لتغير عن حقيقتها أي جهة آليتها . وإذ قد عرفت ذلك فاعلم أن العالم كلمات الله سبحانه . ولعل الى ذلك يشير قوله تعالى : (ولو أنّ ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم)[1] وقوله تعالى في موضع آخر من كتابه : (قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي)[2] . فمن نظر الى العالم من هذه الجهة فقد نظر اليه عز وجل . وبالجملة فعلى كل أحدٍ أن ينظر الى الحق بمرآة وجود الممكنات نظراً استقلالياً . والى مخلوقاته سبحانه نظراً تبعياً ظلياً فحينئذ لا ينفك شهود وجود نفسه عن شهود وجود الحق تعالى . وكما أنّ علم الناظر بذاته حضوري فكذلك يصير علمه بعلته أيضاً علماً حضورياً إلا أنّ علمه بذاته علم حضوري بكنه ذاته . وعلمه بعلته علم حضوري بوجهها

---

(١) سورة لقمان . آية (٢٧) .

(٢) سورة الكهف . آية (١٠٩) .

لأنه وجه الله سبحانه . ولعله الى ذلك يرمز قوله تعالى : (أينما توليتم فثمّ وجه الله) [1] قال الغزالي في إحياء العلوم : « وأما من قويت بصيرته ولم تضعف نيته فإنه في حال اعتدال أمره لا يرى إلا الله تعالى ولا يعرف غيره ويعلم أنه ليس في الوجود إلا الله تعالى وأفعاله أثر من آثار قدرته ، فهي تابعة له . فلا وجود لها بالحقيقة وإنما الوجود للواحد الحق الذي به وجود الأفعال كلها . ومن هذا حاله فلا ينظر في شيء من الأفعال إلا ويرى فيه الفاعل ويذهل عن الفعل من حيث انه سماء وأرض وحيوان وشجر بل ينظر فيه من حيث انه صنع فلا يكون نظره مجاوزاً له الى غيره ، كمن نظر في شعر انسان أو خطه أو تصنيفه فرأى فيه الشاعر والمصنف ورأى آثاره من حيث انه آثاره لا من حيث انه حبر وعفص وزاج مرقوم على بياض . فلا يكون قد نظر الى غير المصنف ، وكل العالم تصنيف الله فمن نظر اليها من انها فعل الله تعالى وأحبها من حيث انها فعل الله لم يكن ناظراً الا في الله ولا عارفاً الا بالله ولا محباً الا الله بل لا ينظر الى نفسه من حيث نفسه بل من حيث انه عبد الله فهذا الذي يقال انه فني في التوحيد وانه فني في نفسه واليه الاشارة بقول من قال : كنّا بنا فغبنا عنا فبقينا بلا نحن ؛ فهذه الأمور معلومة عند ذوي البصائر . أشكلت لضعف عن دركها ، وقصور قدر العلماء بها عن ايضاحها وبيانها بعبارة مفهمة موصلة للغرض الى الافهام ، أو باشتغالهم بأنفسهم واعتقادهم أنّ بيان ذلك لغيرهم مما لا يعنيهم » انتهى المقصود من كلامه .

وهذا الكلام مؤيد لما ذكرناه لك ، ومن جميع ذلك يظهر للبيب العارف أنّ التفكر والتدبر في ذات الله تعالى بغير وسائط أفعاله ومصنوعاته لا ينتهي الى شيء ولا يرجع الى محصّل ، كما روي عن أبي جعفر (ع) أنه قال : « كلّ ما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه فهو مخلوق مثلكم ، مردود إليكم » ولعل قوله « ميزتموه بأوهامكم » إشارة الى أن شدة وجوده تعالى وعظمته وإحاطته بكل الموجودات يبهر العقل عن إحاطته بشأن من شؤونه سبحانه ، فكيف بالوهم ! ؟ فلا يمكنه الوصول الى كنه ذاته عزّ وجل فكلّ ما تصورتموه بالتوهم بل بالتعقل والتفكر في أدق معانيه أي في ألطفها فهو مخلوق مثلكم أي هو شأن من شؤونكم ، وأنتم كلكم شأن من شؤون الله تعالى ، وقوله (ع) : « مردود

---

(١) سورة البقرة ، اية (١١٥) .

إليكم » أي هو مخلوق أنفسكم لأنه موجود بتعقل عقلكم وتصوره إياه ؛ وبالجملة فإن شئت أن تدخل في المتفكرين والمتدبرين الذين أثنى عليهم في غير موضع من الكتاب العزيز والسنة المطهرة ، وتصل الى مقام العارفين والمقربين تفكرّ وتدبر في مصنوعات الله سبحانه مع نفس زكية وقلب فارغ ، وليكن نظرك اليها من حيث انها صنع الله تعالى لا من حيث أنفسها ؛ فإن النظر اليها من حيث أنفسها حجاب وحائل بين العبد وبين مولاه ، بل ليس الحجاب بينهما إلا تعيّن الموجودات ، كما لا يخفى على ذوي البصائر . ولعل إلى ذلك أشار من قال بالفارسية ؛ (توخود حجاب خودى حافظ ازميان برخيز) وأما ما يتعلق بالعبد فهو إما محبوب عند ربّه أو مبغوض عنده ، وينكشف لك انحصار الفكر في هذه الأقسام بمثال وهو ما أفاده الغزالي في إحياء العلوم في باب التفكّر حيث قال ؛ « إنّ حال السائرين الى الله تعالى والمشتاقين الى لقائه يضاهي حال العشاق فلنتّخذ العاشق المستهتر مثالاً لنا فنقول ؛ العاشق المستغرق الهمّ بعشقه لا يعدو فكره من أن يتعلق بمعشوقه أو يتعلق بنفسه فإن تفكر في معشوقه فإما أن يتفكر في جماله وحسن صورته في ذاته ليتنعم بالفكر فيه وبمشاهدته ، وإما أن يتفكر في أفعاله اللطيفة الحسنة الدّالة على أخلاقه وصفاته ليكون ذلك مضعفاً للذته ومقوياً لمحبته ، وإن تفكر في نفسه فيكون فكره في صفاته التي تسقطه من عين محبوبه حتى يتنزه عنها أو في الصفات التي تقربه منه وتحببه اليه حتى يتصف بها فإن تفكر في شيء خارج عن هذه الأقسام فذلك خارج عن حدّ العشق وهو نقصان فيه ؛ لأن العشق التام الكامل ما يستغرق العاشق ويستوفي القلب حتى لا يترك فيه متسعاً لغيره فمحبّ الله تعالى ينبغي أن يكون كذلك فلا يعدو نظره وتفكّره محبوبه ، ومهما كان تفكره محصوراً في هذه الأقسام الأربعة لم يكن خارجاً عن مقتضى المحبة أصلا » انتهى المقصود من كلامه ، ولعمري إن هذا كلام متين . وأقول ؛ قد تقرر في محله أن الوصول الى معرفة الله تعالى ولقائه سبحانه لا يتيسر لأحد إلاّ بمراقبة أحواله وتطبيق جميع حركاته وسكناته مع القوانين الشرعية لأنها الميزان والمعيار لتعديلها وعدم انحرافها عن الصراط المستقيم فينبغي له أن يتفكر في كيفية تصحيح عباداته وأجزائها وشرائطها وموانعها ، وأن يتفكر في أن أي عمل محبوب عند الله تعالى فيأتي به ، وأن أي عمل مبغوض عنده سبحانه فيتركه ، وأن يتفكر في شرائط قبول عباداته وموانع قبولها ، وأن يتفكر في أغراضه وميل نفسه فإن توافقا مع القوانين

الشرعية فيأتي بهما لكونهما مطلوب الشارع لا لكونهما مشتهى نفسه . وإلى ما ذكرناه أشارمن قال بالفارسية :

كرنمازوروزه ميفرمايدت نفس أماره است فكري بايدت

وإن لم يتوافقا مع الشرع فيتركهما . وأن يتفكر في نيته في عباداته ويختبر حاله بأنه هل يوقعها مع خلوص النية أم لا ؟ لأنه هو الأصل في العبادات . وأن يتفكر في موانع قبول عباداته ويرفعها بتخلية نفسه عن الصفات الذميمة لأنها هي الموانع لقبولها . إذ وردت أخبار مستفيضة متفرقة في أبواب الأخلاق أنّ الصفات المذمومة مانعة عن صعود العبادات ووصولها الى مرتبة القبول . فتدبر . وأن يجتهد في اتصاف نفسه وتحليتها بصفة التقوى لأنه لا يقبل عمل إلا بها . كما قال الله تعالى : (إنما يتقبل الله من المتقين)[1] نسأل الله تعالى أن يدخلنا في زمرة المتقين بمحمد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين .

الحديث الرابع والعشـــرون

وبسندي المتصل الى الشيخ الجليل رئيس المحدثين محمد بن يعقوب الكليني طاب ثراه . عن محمد بن يحيى . عن أحمد بن محمد وعلي بن ابراهيم . عن أبيه . عن الحسن بن محبوب . عن هشام بن سالم . عن حبيب السجستاني قال :

« سمعت أبا جعفر (ع) يقول : إنّ الله عز وجل لما أخرج ذرية آدم (ع) من ظهره ليأخذ عليهم الميثاق بالربوبية له . وبالنبوة لكل نبي فكان أول من أخذ له عليهم الميثاق بنبوته محمد بن عبد الله (ص) ثم قال الله تعالى لآدم (ع) :

---

(١) سورة المائدة . آية (٢٧) .

انظر ماذا ترى ؟ قال (ع) : فنظر آدم (ع) الى ذريته وهم ذرّ قد ملؤوا السماء قال آدم (ع) : يارب ، ما أكثر ذريتي ولأمرٍ ما خلقتهم فما تريد منهم بأخذك الميثاق عليهم ؟ قال الله تعالى : يعبدونني لا يشركون بي شيئاً ، ويؤمنون برسلي ويتبعونهم ، قال آدم (ع) : يارب ، فما لي أرى بعض الذرّ أعظم من بعض ، وبعضهم له نور كثير ، وبعضهم له نور قليل ، وبعضهم ليس له نور ؟ فقال الله تعالى : كذلك خلقتهم لأبلوهم في كل حالاتهم قال آدم (ع) : يارب ، فتأذن لي في الكلام فأتكلم ؟ قال الله تعالى : تكلّم فإن روحك من روحي ، وطبيعتك خلاف كينونتي ، قال آدم (ع) : يارب ، فلو كنت خلقتهم على مثال واحد وقدر واحد وطبيعة واحدة وجبلة واحدة وألوان واحدة وأعمار واحدة وأرزاق سواء لم يبغ بعضهم على بعض ، ولم يكن بينهم تحاسد ولا تباغض ، ولا اختلاف في شيء من الأشياء ! قال الله تعالى : يا آدم (ع) بروحي نطقت ، وبضعف طبيعتك تكلفت مالا علم لك به ، وأنا الخالق العليم ، بعلمي خالفت بين خلقهم ، وبمشيئتي يمضي فيهم أمري ، والى تدبيري وتقديري صائرون ، لا تبديل لخلقي وإنما خلقت الجن والإنس ليعبدوني ، وخلقت الجنة لمن عبدني وأطاعني منهم ، واتبع رسلي ، ولا أبالي ، وخلقت النار لمن كفر بي وعصاني ولم يتبع رسلي ولا أبالي ، وخلقتك وخلقت ذريتك من غير فاقة بي

إليك وإليهم ، وإنما خلقتك وخلقتهم لأبلوَك وأبلوهم أيكم أحسن عملاً في دار الدنيا في حياتكم وقبل مماتكم ؛ فلذلك خلقت الدنيا والآخرة ، والحياة والموت ، والطاعة والمعصية ، والجنة والنار ، وكذلك أردت في تقديري وتدبيري وبعلمي النافذ فيهم خالفت بين صورهم وأجسامهم وألوانهم وأعمارهم وأرزاقهم وطاعتهم ومعصيتهم ، فجعلت منهم الشقي والسعيد ، والبصير والأعمى ، والقصير والطويل ، والجميل والذميم ، والعالم والجاهل ، والغني والفقير ، والمطيع والعاصي ، والصحيح والسقيم ، ومن به الزمانة ، ومن لا عاهة به فينظر الصحيح الى الذي به العاهة فيحمدني على عافيته ، وينظر الذي به العاهة الى الصحيح فيدعوني ويسألني أن أعافيه ، ويصبر على بلائي فأثيبه جزيل عطائي ، وينظر الغني الى الفقير فيحمدني ويشكرني ، وينظر الفقير الى الغني فيدعوني ويسألني ، وينظر المؤمن الى الكافر فيحمدني على ما هديته ، فلذلك خلقتهم لأبلوهم في السرّاء والضرّاء ، وفيما أعافيهم ، وفيما أبتليهم ، وفيما أعطيهم ، وفيما أمنعهم ، وأنا الله الملك القادر ، ولي أن أمضي جميع ما قدرت على ما دبرت ، ولي أن أغيّر من ذلك ما شئت الى ما شئت وأقدم من ذلك ما أخرت وأؤخر ما قدمت من ذلك ، وأنا الله الفعّال لما أريد ، لا أسأل عما أفعل ، وأنا أسأل خلقي عما هم فاعلون »[1] .

(١) كتاب الكافي (ج ٢) من (باب آخر منه) ص ٨ . فقرة (٢) .

بيـــان :

قوله (ع) : « ان الله عز وجل لما أخرج ذرية آدم (ع) من ظهره » يمكن ابقاء هذا الكلام على ظاهره من دون تأويل . أي أخرج الله تعالى ذرية آدم (ع) من جسمه على هيئة الذرّ وجعلها الله تعالى موادّ . لوجودهم . أي لما خلق الله تعالى آدم (ع) خلق منه ذريته . ولما خلق الله تعالى أرواحهم قبل ذلك في عالم الملكوت . كما ورد في الأخبار المستفيضة : « إن الله تعالى خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي سنة » تعلق الأرواح بالأجساد وهي ذر ليأخذ عنهم الميثاق . ورؤية آدم (ع) ذريته بشكل الذرّ لعله لصغرهم وكثرتهم أو لضعف وجودهم لعدم حصول الاستكمال لهم بعدُ . فأخذ الله سبحانه الميثاق من فطرتهم كما قال عز وجل : (فطرة الله التي فطر الناس عليها)[1] الآية . ولعل المراد منها اللطيفة الربانية التي نفخها عز وجل في آدم (ع) . وقال سبحانه : (ونفخت فيه من روحي)[2] الآية . وأودع الله تعالى في كل إنسان حظاً ونصيباً منها لتكون هي المصححة لتعلق التكليف به . وكانت تلك اللطيفة في عالم الذرّ خالصة من اختلاطها بالقوى الشهوية والغضبية : فلذا لمّا قال الله تعالى : (ألست بربكم قالوا : بلى)[3]. ولما اختلطت بالقوى البهيمية الشهوية . والسبعية الغضبية نسيت عهدها مع ربها وضلّت وغوت . ولعله الى ذلك أشار سبحانه بقوله حكاية عنهم : (أن تقولوا يوم القيامة إنّا كنّا عن هذا غافلين) . ويحتمل أن يكون المراد بعالم الذرّ عالم المثال بناء على وجوده . وبناء على أن لكل موجود من موجودات العالم الحاضر مثالاً وصورة في عالم المثال . وهو واسطة وبرزخ بين عالم المجردات والماديات . والمراد بالمثال هو ربّ النوع أعني أن لكل نوع من الأنواع في عالم المثال أصلاً مجرداً من المادة ومن العوارض المشخصة وغير مجرد عن المقدار . ولعلّ الى عالم المثال أشار من قال بالفارسية :

چرخ باإين اختران نغروخوش وزيباستي صور تي دزرير دارد انچه درىالاستي
صورت زيرين اكربانردبان معرفت بررود بالاهمان بااصل خود يك تاستي
درنيابد اين سخن راهيچ كوش ظاهري كررجه بونصر استي كربو على سيناستي

---

(١) سورة الروم . آية (٣٠) .

(٢) سورة الحجر . آية (٢٩) .

(٣) سورة الأعراف . آية (١٧٢) .

فبناء على تحقق عالم المثال . لعل المراد بآدم (ع) هو نوعه . وبخروج الذرية عن ظهره هو بروز أفرادها في عالم المثال عند الله سبحانه . والمراد بأخذ الميثاق منهم وإجابتهم إياه سبحانه وشهادتهم بربوبيته كونهم في عالم المثال ناطقين ومسبحين ومجتمعين . كما ورد في الأخبار المستفيضة : « الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف . وما تناكر منها اختلف) لتجردهم في ذاك العالم من التعلق بالمادة ولوازمها كما يصيرون بعد قطع علائقهم عن هذه الأبدان العنصرية . أيضاً كذلك في عالم البرزخ ويتلبسون بالأبدان المثالية . ويحتمل أن يكون المراد بإخراجهم من ظهر آدم (ع) وأخذ الميثاق منهم ظهورهم في علم الله تعالى وحضورهم عند ربهم سبحانه : لما تقرر في محله من أن علمه تعالى بالأشياء علم حضوري يعني أن جميع الموجودات مع تباين وجودهم وتفاوتهم في التقدم والتأخر بأشخاصها وأعيانها موجودات جميعاً في علم الله عز وجل بالعلم الحضوري أزلاً وأبداً . وتقدم بعض منها عن بعض آخر إنما يكون باعتبار نسبة بعضهم الى بعض بالتقدم والتأخر . وهذا لا ينافي اجتماعهم في علم الله تعالى . فالمراد . والله أعلم . أنه لما خلق آدم خلق منه ذريته . وهم موجودون عند الله تعالى وفي علمه بعين هذا الوجود العيني الخارجي الذي نراهم شيئاً فشيئاً في هذا العالم . وأخذ الميثاقمنهم اشارة الى أنه تعالى خلق فطرتهم على التوحيد حتى تكون هي المصححة لتعلق التكليف بهم . فهم بفطرتهم يشهدون بربهم سبحانه حتى في حال الجحود والإنكار . ويدل على ذلك قوله تعالى في سورق لقمان : (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولنّ الله)[1] فتدبر . ويحتمل أن يكون المراد من إخراج ذرية آدم (ع) من ظهره أنه خلقه الله تعالى بحيث يتولد منه ذريته إلى يوم القيامة خروج القوة عن الفعل يعني لما خلق آدم (ع) وتحقق فعليته خلق معه ذريته بالقوة وجعله قابلًا لخروجهم عنه ولو مع الواسطة بل الوسائط . والمراد بالذّر هو المواد القابلة لأن تصير إنساناً . والمراد بأخذ الميثاق منهم . وقبولهم إياه وإجابتهم نداء ربهم سبحانه بقولهم : بلى . كون جميع ذلك بلسان الاستعداد والحال . لا بلسان الجارحة والقال . وحمل الشيخ المفيد قدس الله سره . على ما حكى العلاّمة المجلسي قدس الله سره عنه في مرآة العقول قوله تعالى :

---

(١) سورة لقمان . آية (٢٥) .

﴿ وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا : بلى شهدنا ﴾[1] الآية . على المعنى المجازي . قال قدس الله سره بعد جملة كلام ما هذه صورته : « إن لهذه الآية من المجاز في اللغة كنظائرها مما هو مجاز واستعارة . والمعنى فيها أن الله تبارك وتعالى أخذ من كل مكلف يخرج من ظهر آدم (ع) وظهور ذريته العهد عليه بربوبيته من حيث أكمل عقله ودلّه بآثار الصنعة على حدثه . وأنّ له محدثاً أحدثه لا يشبهه يستحق العبادة منه بنعمه عليه . فذلك هو أخذ العهد منهم . وآثار الصنعة فيهم . والإشهاد على أنفسهم بأن الله تعالى ربهم . وقوله تعالى « قالوا : بلى » يريد به أنهم لم يمتنعوا من لزوم آثار الصنعة فيهم ودلائل حدثهم اللازمة لهم . وحجة العقل عليهم في إثبات صانعهم فكأنه سبحانه لما ألزمهم الحجة بعقولهم على حدثهم ووجود محدث قال لهم « ألست بربكم » فلما لم يقدروا على الامتناع من لزوم دلائل الحدث لهم كانوا كقائلين (بلى شهدنا) » ثم أورد قدس الله سره في كلامه نظائر للمقام من منثور كلام العرب ومنظومه . ومن الآيات القرآنية ليظهر أن المراد من استنطاقه تعالى إياهم وإجابتهم إياه تعالى على نحو الاستعارة والمجاز ومنها قوله تعالى : (ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرها قالتا : أتينا طائعين)[2] وهو سبحانه لم يخاطب السماء بكلام ولا السماء قالت قولاً مسموعاً وإنما أراد أنه عمد إلى السماء فخلقها ولم يتعذر عليه صنعتها فكأنه لما خلقها قال لها وللأرض : ائتيا طوعاً أو كرها . فلما تعلقتا بقدرته كانتا كالقائل : أتينا طائعين . وكمثل قوله تعالى : (يوم نقول لجهنّم هل امتلأت وتقول : هل من مزيد)[3] والله تعالى يجل عن خطاب النار وهي مما لا يعقل ولا يتكلم . وإنما الخبر عن سعتها وأنها لا تضيق بمن يحلّها من المعاقبين » انتهى المقصود من كلامه زيد في علو مقامه . ولقد أطال قدس الله سره الكلام في ذلك . ونحن اقتصرنا بذكر هذين النظيرين لئلا يوجب الملال . وقال العلامة المجلسي قدس الله سره بعدما نقل كلامه بطوله ماهذا لفظه : « وأقول : طرح ظواهر الآيات والأخبار المستفيضة بأمثال تلك الدلائل الضعيفة والوجوه السخيفة جرأة على الله تعالى . وعلى أئمة

(١) سورة الأعراف . آية (١٧٢) .

(٢) سورة فصلت . آية (١١) .

(٣) سورة ق . آية (٣٠) .

الدين . ولو تأملت فيما يدعوهم إلى ذلك من دلائلهم وما يرد عليها من الاعتراضات الواردة لعرفت أنّ بأمثالها لا يمكن الاجتراء على طرح خبر واحد . فكيف يمكن طرح تلك الأخبار الكثيرة الموافقة لظاهر الآية الكريمة بها وبأمثالها ؟ ! » انتهى المقصود من كلامه زيد في إكرامه .

وأقول : إن الأظهر من جميع الاحتمالات هو الاحتمال الأول أي إبقاء الكلام على ظاهره ؛ لأن المستفاد من ظاهر الآية الكريمة والأخبار المستفيضة ولا يلزم منه تكلف في الكلام . ولا يجوز الحمل على الوجوه البعيدة إذ قد تقرر في محله أنه إذا أمكن حمل الكلام على ظاهره لا يجوز حمله على غيره . وإذا بطلت أدلة المانعين . وهي وجوه سخيفة . ثبت إمكان حمله على ظاهره أي وجود عالم يسمى بعالم الذرّ قبل هذا العالم فيثبت تحققه بالأدلة النقلية من الآيات والأخبار المستفيضة فلا بد من نقل بعض أدلة المانعين وجوابه : كي تطلع على حقيقة الأمر .

قال العلّامة المجلسي قدس الله سره في مرآته : « احتجوا على فساد هذا القول بوجوه » وأورد اثني عشر وجهاً مع جوابه ونحن نقتصر هنا بذكر بعض منها مع جوابه . ونترك البعض الآخر لظهور فساده منها أنه قال الله تعالى : « من بني آدم من ظهورهم » فقوله « من ظهورهم » بدل من قوله « بني آدم » فلم يذكر الله أنه أخذ من ظهر آدم شيئاً ومنها أنه لو كان كذلك لما قال : « من ظهورهم » ولا « من ذرياتهم » . بل قال : من ظهره ومن ذريته . ومنها أنّ أخذ الميثاق لا يمكن إلا من العاقل فلو أخذ الله الميثاق من أولئك لكانوا عقلاء . ولو كانوا عقلاء وأعطوا ذلك الميثاق حال عقلهم . لوجب أن يتذكروا في هذا الوقت أنهم أعطوا الميثاق قبل دخولهم في هذا العالم ؛ لأن الإنسان إذا وقعت له واقعة عظيمة مهيبة فإنه لا يجوز مع كونه عاقلاً أن ينساها نسياناً كلياً . لا يتذكر منها شيئاً لا بالقليل ولا بالكثير ؛ وبهذا الدليل يبطل القول بالتناسخ فإنا نقول : لو كانت أرواحنا قد حصلت قبل هذه الأجساد في أجساد أخرى لوجب أن نتذكر الآن أنّا كنّا قبل هذا الجسد في أجساد أخرى . وحيث لم نتذكر ذلك كان القول بالتناسخ باطلاً . فإذا كان اعتمادنا في إبطال التناسخ ليس إلا على هذا الدليل . وهذا الدليل بعينه قائم في هذه المسألة . وجب القول بمقتضاه . ومنها أن جميع الخلق الذين خلقهم

الله تعالى من أولاد آدم (ع) عدد عظيم وكثرة كثيرة . فالمجموع الحاصل من تلك الذرات تبلغ مبلغاً عظيماً في الحجمية والمقدار . وصلب آدم (ع) على صغره يبعد أن يتسع لهذا المجموع . ومنها أن البنية شرط لحصول الحياة والعقل والفهم اذ لو لم يكن كذلك لم يبعد في كل ذرة من ذرات الهباء أن تكون عاقلاً فاهماً مصنفاً للتصانيف الكثيرة في العلوم الدقيقة . وفتح هذا الباب يفضي الى التزام الجهالات . واذا ثبت أنّ البنية شرط لحصول الحياة فكل واحد من تلك الذرات لا يمكن أن يكون فاهماً عاقلاً الا اذا حصلت له قدرة من البنية والجسة . واذا كان كذلك فمجموع تلك الأشخاص الذين خرجوا الى الوجود من أول تخليق آدم (ع) الى آخر فناء الدنيا لا تحويهم عرصة الدنيا فكيف يمكن أن يقال : إنهم بأسرهم حصلوا دفعة واحدة في صلب آدم (ع) .

قال العلاّمة المجلسي قدس الله سره في الجواب عن الإشكال الأول : « أجاب الناصرون لذلك القول بأنه صحت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه فسر هذه الآية بهذا الوجه . والطعن في تفسير رسول الله (ص) غير ممكن » الى آخر ما أفاده قدس الله سره . وأقول : ان هذه الآية من المتشابهات التي لا يعلم تفسيرها الا الله تعالى والراسخون في العلم . والأخبار المستفيضة المروية في أصول الكافي وغيره يفسرها بأنهم خرجوا كالذر من يمينه ويساره . وإن شئت أن تطّلع عليه فراجع اليه . وليس في الآية شيء ينافيه ويدل على بطلانه والخبر قد دلّ عليه فيثبت خروج الذرية من ظهر آدم (ع) بالخبر .

وأما الجواب عن الإشكال الثاني قال العلامة المجلسي قدس الله سره ناقلاً عن بعض الأعلام ما هذا لفظه : « خالق العلم بحصول الأحوال الماضية هو الله تعالى : لأن هذه العلوم عقلية ضرورية . والعلوم الضرورية خالقها هو الله تعالى . واذا كان كذلك صحّ منه تعالى أن يخلقها . فإن قالوا : فإذا جوزتم هذا فجوّزوا أن يقال : إنّا قبل هذا البدن كنا في أبدان أخرى على سبيل التناسخ وإن كنا لا نتذكر الآن أحوال تلك الأبدان قلنا : الفرق بين الأمرين ظاهر . وذلك لأنا اذا كنا في أبدان أخرى وبقينا فيها سنين ودهوراً امتنع في مجرى العادة نسيانها . أما أخذ هذا الميثاق انما حصل في أسرع زمان وأقلّ وقت فلم يبعد حصول النسيان والفرق الظاهر حاكم بصحة هذا الفرق لأن الانسان

اذا بقي على العمل الواحد سنين كثيرة يمتنع أن ينساها . أما اذا مارس العمل الواحد لحظة واحدة فقد ينساه فظهر الفرق » انتهى كلامه رفع مقامه .

وهذا الجواب . كما قال المجلسي قدس الله سره . جواب اقناعي . والتحقيق فيه أن يقال : نحن لا نسلّم وجوب تذكرهم ذلك الوقت بمحض كونهم عقلاء في حال أخذ الميثاق منهم لأنه يمكن أن يكون التذكر والنسيان من خواص هذا العالم الحاضر لا مطلقاً ؛ لأن التذكر على ما فسّر التفات الى الصورة الحاصلة عن الشيء في القوة المتخيلة بعد غيابها عنها . ولعلّه لم يكن لهم قوة متخيلة أصلاً في عالم الذرّ . وعلى فرض وجودها لم تصلح لقبول الصورة . وعلى فرض القبول لم تكن لهم قوة لحفظها ؛ لأن قوة قبولها شيء . وقوة حفظها شيء آخر . ومن هذا البيان يظهر لك الفرق بين وجود عالم الذرّ وأخذ الميثاق من ذرية آدم (ع) وجواز غفلتهم عنه بالكلية وبين عدم جواز التناسخ لعدم جواز غفلتهم عنه بالكلية لأن عالم الذر عالم غير هذا العالم الحاضر وخصوصياته أيضاً كذلك بخلاف التناسخ لأنه عود الى هذا العالم على قول القائل به . فلا يمكن غفلته عنه بالكلية كما هو ظاهر . على أنّ أدلة بطلان التناسخ لا تنحصر في ذلك . وعلى فرض عدم تمامية هذا الدليل لم يصحّ القول بالتناسخ لأن الأدلة القاطعة الكثيرة قد دلت على بطلانه وليس هنا محل ذكره .

وأما الجواب عن الإشكال الثالث وهو امتناع حصول تلك الذرات بأسرها في ظهر آدم (ع) فنقول : هذا الكلام استبعاد محض لا يعبأ به ؛ لأن الله تعالى قادر على تصغير الكبير بتكاثف أجزائه وتكبير الصغير بتخلخل أجزائه ولا امتناع فيه أصلاً كما هو ظاهر .

وأما الجواب عن الاشكال الرابع فقال العلامة المجلسي قدس الله سره ناقلاً عن بعض الأعلام : « قلنا : عندنا البنية ليست شرطاً لحصول الحياة . والجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ قابل للحياة والعقل . فإذا جعلنا كل واحد من تلك الذرات جوهراً فرداً فلم قلتم : إن ظهر آدم (ع) لا يتسع لمجموعها . الا أن هذا الجواب لا يتم الا اذا قلنا : الانسان جوهر فرد وجزء لا يتجزأ في البدن على ماهو مذهب بعض القدماء . وأما اذا قلنا : الانسان هو النفس الناطقة وانه جوهر غير متحيز ولا حالّ في المتحيز فالسؤال

زائل » انتهى كلامه رفع مقامه . ولنكتف بنقل هذه الوجوه ولا نتعرض لذكر سائر حججهم لأن من له بصيرة يتضح له أن جميعها ليست الا الاستبعاد أو قياس عالم الذّر بالعالم الحاضر وليس فيها دليل اقناعي على فساد ذلك فضلًا عن البرهاني . فاذا ثبت امكانه بالدليل العقلي وهو عدم ما يوجب محاليته عند العقل وابطال حجج المانعين فيثبت تحققه بالدليل النقلي من الكتاب والسنة كما مر آنفاً . وبالجملة لما كان الانسان نسخة جامعة للعالم الكبير . وكما يقال للعالم : الانسان الكبير فكذلك يقال للانسان : العالم الصغير بل سمي الانسان الكامل بالعالم الكبير والعالم بالانسان الصغير . ولعل وجه صغر العالم بالنسبة الى الانسان الكامل كون العالم بأجمعه مسخراً ومنقاداً له : وروي عن أمير المؤمنين (ع) أنه قال :

دواؤك فيـك وما تشـعر وداؤك منك وما تبصـر
اتزعم أنك جـرم صـغير وفيك انطوى العـالم الأكبر
وأنت الكتاب المـبين الـذي بأحـرفه يظـهر المضـمر

كأن يلزم أن يكون فيه انموذج من جميع الموجودات ؛ فلذا يسيره الله تعالى من عالم الى عالم . ومن حال الى حالٍ ليتم خلقته ويستكمل وجوده . ويمكن أن يكون أول تكوينه ومبدأ سيره عالم الذر . وأبرزه الله سبحانه في ذلك العالم ليأخذ عنه الميثاق وآخر سيره عالم القيامة ؛ ولذا يقال له عالم الجمع . وبينهما عوالم عديدة فلا بد في تسييره في عوالم الوجود من تلبسه في كل عالم من عوالمه بما يناسبه . فلا يجوز مقايسة حالنا في هذا الوقت الى حالنا في عالم الذر لتباين العالمين . كما لا يجوز مقايسة حالنا في هذا الوقت الى حالنا في عالم البرزخ والقيامة .

قوله (ع) : « إنما ملؤوا السماء » يمكن أن يكون المراد بالسماء سماء عالم الملك بناء على ابقاء الحديث على ظاهره . كما قويناه . وقلنا : لا مانع من ابقائه على ظاهره ويمكن أن يكون المراد به سماء الملكوت . وملكوت كل شيء باطنه على مذهب أهل العرفان . فملكوت السماء هو باطنه وملكوت الانسان هو باطنه الذي يكون متوسطا بين مبدأ وجوده ومنتهاه ؛ وبهذا يمكن دفع الاشكال القوي العسر الذّبّ المشترك الورود على القول بوجود عالم الذّر . وعلى القول بالتناسخ . وهو أن أخذ الميثاق من ذرية آدم (ع) واجابتهم إياه تعالى لا يمكن الا في حال كونهم عقلاء فاهمين مدركين فإنهم اذا

كانوا في عالم الذر كذلك يلزم كونهم في مبدأ حياتهم في رحم أمهاتهم . أيضاً كذلك لامتناع انقلاب ما بالفعل الى ما بالقوة . وخلاف ذلك بيّن لا يحتاج الىالبيان ؛ اذ الانسان في بدو حلول الحياة فيه أضعف من أكثر الحيوانات . وليس له عقل وادراك الا بالقوة أي له قوة واستعداد لأن يصير عاقلاً فاهماً بالفـل بعدما كان عاقلاً بالقوة فكيف يصح القول بصيرورة الانسان عاقلاً بالقوة بعدما كان عاقلاً بالفعل في عالم المثال . فلا بد من صرف الآية المباركة والأخبار الدالة على وجود عالم المثال عن ظاهرها وحملها على المعنى المجازي . وهذا عندي هو العمدة في رد القول بالتناسخ ؛ اذ لا يمكن دفع هذا الاشكال عن القول بالتناسخ بوجه من الوجوه ولكن يمكن الذّبّ عنه هنا أي دفع هذا الإشكال عن القول بوجود عالم الذّر بأن تقدم عالم الذر على العالم الحاضر ليس تقدماً بالزمان بل هو متقدم عليه تقدمياً رتبياً ؛ اذ عالم الذر ـ والله أعلم ـ هو الصورة الفعلية لهذا العالم ، وهذا العالم مظهر لظهور الانسان في عالم الذّر . وبعبارة أخرى : التقدم والتأخر والقوة والفعل وغيرها انما يكون من خواص هذا العالم الحاضر . وأما عالم الذّر فليس فيه القوة والاستعداد ؛ فلذا يكون أفراد الانسان المتفرقون في هذا العالم مجتمعين في عالم الذّر ؛ لأنهم كانوا في عالم الذر فعليات صرفة .

إن قلت : بناء على ذلك يلزم كونهم في هذا العالم الحاضر أيضاً كذلك أي اذا ساروا من القوة الى الفعل وصار عقلهم بالفعل وكمل استعدادهم وقابليتهم يجب أن يسمعوا نداء ربهم بقوله عزّ من قائل : (ألست بربكم) ويجيبوه سبحانه بقولهم (بلى) لأنك ادعيت أن عالم الذّر هو بعينه فعلية هذا العالم فما ترتب عليه من الكمالات فليترتب على جهة فعلية هذا العالم ـ قلت : نحن وإن قلنا : ان عالم الذّر هو فعلية هذا العالم إلا أنه يمكن الفرق بينهما بأنّ عالم الذّر عالم نوراني وفعلية صرفة . وروحانية محضة غير مشوبة بجهات المادة والاستعداد بخلاف هذا العالم ؛ لأنه فعلية مشوبة بالقوة وكماله مشوب بالنقص ففي هذا العالم أيضاً لو لم يكن في البين حجاب ظلمة الطبيعة والجهالة والغفلة لكان كل انسان بمقتضى فطرته وغريزة عقله وتجرد روحه يسمع نداء ربه بسمع قلبه ويجيبه بلسان عقله . ولعله الى ذلك يشير قوله تعالى في شأن أهل الجحود : (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولنّ الله) اذ لا يمكن

الجمع بين إنكارهم واعترافهم الا بحمل انكارهم على لسان القال . واعترافهم على لسان الحال فتدبر . أي إنهم كانوا على حال لو زال عنهم العصبية والأنانية وجهات الحيوانية لاعترفوا بالله تعالى بلسان القال أيضاً . والحاصل أنّ عالم الذّر كالحركة التوسطية التي تكون بين المبدأ والمنتهى . وهذا لا يتنافى مع ما رجحناه من وجود عالم الذّر قبل هذا العالم ؛ لأن المراد بالقبلية التقدم بالرتبة لا بالزمان . كيف وعالم الذّر على قول القائل به إنما يكون قبل الزمان وليس قبل الزمان زمان والله أعلم . وتحقيق ذلك يحتاج الى بسط في الكلام وليس هنا محل ذكره . وهذا المقدار كافٍ لمن كان له قلب . والله أعلم بالصواب .

قوله (ع) : « بعض الذّر أعظم من بعض » قال المحدث القاساني طاب ثراه في الوافي . في شرح هذا الحديث . ما صورته : « والسرّ في تفاوت الخلائق في الخيرات والشرور . واختلافهم في السعادة والشقاوة اختلاف استعداداتهم وتنوع حقائقهم لتباين المواد السفلية في اللطافة والكثافة . واختلاف أمزجتهم في القرب والبعد من الاعتدال الحقيقي واختلاف الأرواح التي بإزائها في الصفاء والكدورة والقوة والضعف وترتب درجاتهم في القريب من الله سبحانه . والبعد عنه . كما أشير اليه في الحديث : (الناس معادن كمعادن الذهب والفضة خيارهم في الجاهلية خيارهم في الاسلام) . وأما سرّ هذا السرّ أعني من اختلاف الاستعدادات وتنوع الحقائق فهو تقابل صفات الله تعالى وأسمائه الحسنى التي هي من أوصاف الكمال ونعوت الجلال وضرورة تباين المظاهر التي بها يظهر أثر تلك الأسماء . فكل من الأسماء يوجب تعلق ارادته سبحانه وقدرته الى ايجاد مخلوق يدل عليه من حيث اتصافه بتلك الصفة فلا بد من ايجاد المخلوقات كلها على اختلافها وتباين أنواعها لتكون مظاهر لأسمائه الحسنى جميعاً ومَجَالِي لصفاته العليا قاطبة . كما أشير الى لمعة منه في هذا الحديث » انتهى كلامه رفع مقامه .

وأقول : وبذلك الاختلاف يترتب نظام العالم . ويتم أمر معاش بني آدم . ولو لم يكن ذلك لاختلّ النظام . وفسدت السماء والأرض وما بينهما .

قوله (ع) : « يارب . فلو كنت خلقتهم على مثال واحد . الى قوله تعالى وبضعف طبيعتك تكلفت ما لا علم لك به » أي من جهة حدودك الامكانية . وضعف طبيعتك

البشرية . وعدم احاطتك بجميع جهات الخلقة اعترضت عليّ . وأنا العالم بكيفية نظام الخلقة وترتيبها على الوجه التام الذي لا يمكن وقوع عالمٍ أكمل من هذا العالم . وهو لا يتم الا بذلك الاختلاف . ويحتمل أن يكون اختلافهم لوجوه منها أن الكثرة التي لا يتم أمر الخلقة الا بها لا تحصل الا باختلافهم ؛ لأن أفراد النوع الواحد لا يكثر الا بالعوارض المشخصة المعينة . وبها يحصل الاختلاف بينهم . ولا يمكن أن يكون ما به التشخص في فرد منه بعينه ما به التشخص في فرد آخر . وإلا لم يكونا فردين منه بل إنما هما فرد واحد لأن الفرض أنهما يتشخّصان بتشخّص واحد .

إن قلت : لا شك في أن النوع الواحد يتكثر أفراده بالعوارض المشخصة المعينة . ولا يمكن أن يكون ما به التشخص في فرد منه بعينه ما به التشخص في فرد آخر إلا أنه يمكن أن يكون جميع الأفراد من النوع على مثال واحد . وتشخّص فارد أي يتشخص كل واحد من الأفراد بمثل ما يتشخص به الآخر ولا محذور فيه أصلًا كما لا يخفى ؛ كمقدار كثير من الحنطة أو الشعير أو الدخن أو غيرها ؛ فإنها مع كثرة أفرادها ربما يكون جميع أفرادها على شكلٍ واحدٍ . وكمّ واحد . وكيف واحد . ولونٍ واحد . وتقرر في محله أنّ أدل الدليل على إمكان شيء وقوعه . فلما ثبت وقوعه بالحس والعيان بطل ما ادعيت من عدم إمكان كثرة أفراد النوع الواحد بلا اختلاف في عوارضه ـ قلت : أولاً لا نسلّم كون جمع أفرادها على مقدار واحد . وشكل واحد وكمٍّ واحد . نعم قد يتراءى في بادئ النظر أنها كذلك لقلة تفاوتها في المقدار والكم . ولو سلّم ذلك لنقول : إن المراد بالعوارض المشخصة التي لا يمكن تساوي الأفراد فيها هي الوضع والمكان والزمان لا مطلق العوارض . وهي ما به التشخص وما به التمييز بين أفرادها . وثانياً كلامنا في هذا المقام في سرّ اختلاف ذرية آدم (ع) وعدم استوائهم في المقدار والكم والضياء والكدورة لا في مطلق الوجودات . فنقول . وبالله الاستعانة . : الإنسان أشرف الأنواع . وشرافته انما يكون لتجرد نفسه لأنها مجرد على ما هو التحقيق . وظاهر أنه ليس للمجرد من حيث هو مجرد وضع أو مكان كي يتعدد بتعددهما فيتعدد بتعدد متعلقه . ومتعلقه الروح الحيواني التي تنبعث من امتزاج العناصر واعتدالها وكلما كان المزاج الى الاعتدال الحقيقي أقرب كانت النفس المتعلقة به الى التجرد أقرب . واختصاص الانسان بتجرد

نفسه إنما يكون لاعتدال مزاجه . والاعتدال الحقيقي لا يمكن تحققه الا في فرد واحدٍ منه . وهو ـ كما قالوا ـ النفس النبوية المحمدية صلى الله عليه وآله وسلم ؛ ولذا صار هو (ص) مظهراً للعقل الكلي بل هو (ص) عقل كلي . فإن كانت الأمزجة جميعها معتدلة حقيقية يلزم أن يتعلق بكل واحدٍ منها عقل كلي . وإذا كان كذلك يصير جزئياً ومتعدداً . والفرض أنه كلي وواحد وهذا خلف . والمراد بالكلية هنا : سعة الوجود لا الكلي باصطلاح المنطقي كما هو واضح . فكل مزاج كان في الاعتدال الحقيقي الى مزاجه الشريف (ص) أقرب يكون الى تجرد متعلقه الذي هو النفس الناطقة أقرب . وكل مزاج كان أبعد من مزاجه الشريف (ص) في الاعتدال الحقيقي يكون أبعد من تجرد متعلقه . فظهر لك أنه كلما كانت الأمزجة أقرب الى الاعتدال الحقيقي كانت النفس المتعلقة بها أقرب الى التجرد . ويشهد على ما ذكرناه ما رواه المحدث القاساني قدس الله سره في الكلمات المكنونة . قال قدس الله سره : « وروي أن بعض اليهود اجتاز بأمير المؤمنين (ص) وهو يتكلم مع جماعة . فقال له : يا ابن أبي طالب لو أنك تعلمت الفلسفة لكان يكون منك شأن من الشأن . فقال (ع) : وما تعني بالفلسفة ؟ أليس من اعتدل طباعه صفا مزاجه . ومن صفا مزاجه قوي أثر النفس فيه . ومن قوي أثر النفس فيه سما الى ما يرتقيه ومن سما الى ما يرتقيه فقد تخلق بالأخلاق النفسانية . ومن تخلق بالأخلاق النفسانية فقد صار موجوداً بما هو انسان دون أن يكون موجوداً بما هو حيوان . ومن صار موجوداً بما هو انسان فقد دخل في الباب الملكي الصوري وليس له من هذه الغاية مفرّ . فقال اليهودي : الله أكبر يا ابن أبي طالب !! لقد نطقت الفلسفة جميعها في هذه الكلمات . رضي الله عنك » واختلافهم في الأمزجة إنما يكون لوجوه : منها اختلاف المواد السفلية من حيث اللطافة والكثافة وغيرهما . ومنها اختلاف الزمان والمكان . ومنها اختلاف أوضاع الكواكب والسيارات فإن لجميعها مدخليةً في كيفية حصول الأمزجة . وكل واحد من ذلك موجب لاختلافهم في الصورة أيضاً من المقدار والصغر والكبر واللطافة والكثافة وغير ذلك .

ومن التأمل في جميع ذلك يظهر لك صحة ما ذكرناه من أنه لا يمكن أن يتحقق الكثرة في ذرية آدم (ع) إلا بذلك الاختلاف والا لكانت واحدة لا متعددة . فتأمل : فإنه دقيق وبذلك حقيق . وتحقيق ذلك بأزيد مما تلوناه عليك يحتاج الى بسط في

الكلام ، وليس هنا محل ذكره - ومنها أن مصلحة العامة ونظام العالم موقوف على تخالفهم وتباينهم في الخلقة . ولو لم يكن لهم اختلاف في العقل والبدن والسعادة والشقاوة والخلق والعادة لما تمّ نظام العالم . وهذا واضح لا يحتاج الى اقامة البراهين عليه . ومنها أن تقابل صفات الله تعالى وأسمائه الحسنى التي هي من أوصاف الكمال . ونعوت الجلال موجبة لاختلافهم كما مرَّ آنفاً في كلام المحدث القاساني طاب ثراه . وذلك لأن جميع الموجودات آثار ولوازم ومظاهر لأسماء الله تعالى وصفاته . كما قيل : إن الماهيات لوازم أسماء الله تعالى وتسمى بالأعيان الثابتة في اصطلاح العرفاء . فظهور كل اسم من أسماء الله سبحانه موقوف على وجود مظهر له كي يظهر به . فلمّا كانت أسماؤه سبحانه متقابلة : كالهادي والمضل . والرحيم والقهّار . وغير ذلك لزم أن تكون مظاهرها أيضاً كذلك وإلا لم تكن مظاهر لها . وهذا خلف . والله أعـلم .

* * *

الحديث الخامس والعشــرون

وبالسند المتصل الى الشيخ الجليل رئيس المحدثين محمد بن يعقوب الكليني طاب ثراه . عن محمد بن يحيى . عن أحمد بن محمد بن عيسى عن يحيى بن سليم الطائفي . عن عمرو بن شمر اليماني رفع الحديث الى علي (ع) قال :

« قال رسول الله صلى الله عليه وآله : الصبر ثلاثة : صبر عند المصيبة ، وصبر على الطاعة ، وصبر عن المعصية ، فمن صبر على المصيبة حتى يردها بحسن عزائها كتب الله له ثلاثمائة درجة ما بين الدرجة الى الدرجة كما بين السماء والأرض ، ومن صبر على الطاعة كتب الله له ستمائة درجة ما بين الدرجة الى الدرجة كما بين تخوم الأرض الى العرش ، ومن صبر على المعصية

كتب الله له تسعمائة درجة ما بين الدرجة الى الدرجة كما بين تخوم الأرض الى منتهى العرش »[1] .

بيـــان :

قوله (ص) « الصبر ثلاثة » اعلم . أيدك الله تعالى . أن الكلام في شرح هذا الحديث الشريف يقع في مواضع : منها في فضيلة الصبر وكونه من خواص الانسان فتدبر . ومنها في حقيقته وما هيته . ومنها في أقسامه ومراتبه . ومنها في أسباب حصوله والأمور المقوية له . أما الأول فنقول . وبالله نستعين ؛ فإنه خير معين .: الآيات والأخبار الدالتان على فضيلته وعلو مقام الصابرين مما لا تحصى . أما الآيات ففي مواضع عديدة من الكتاب العزيز قد أثنى الله تعالى على الصابرين . منها قوله عزّ من قائل : (وتمت كلمة ربك الحسنى على بني اسرائيل بما صبروا)[2] ومنها قوله تعالى : (واصبروا ان الله مع الصابرين)[3] ومنها قوله تعالى : (أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا)[4] . ومنها قوله تعالى : (إنما يوفّى الصابرون أجرهم بغير حساب)[5] . وعلق سبحانه الظفر بالنصرة على الصبر بقوله عزّ من قائل : (بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين)[6] . وجمع سبحانه للصابرين بين أمور . وأكرمهم بكرامات لم يجمعها لغيرهم بقوله جلّ شأنه : (أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون)[7]. فالهداية والرحمة والصلاة مجموعة للصابرين . ولو لم يكن للصابرين من الكرامة والفضيلة إلا هذه لكانت كافية لهم . كما لا يخفى . إلى غير ذلك من الآيات الدالة على فضيلته وعلى الثمرات المترتبة عليه . فمنها قوله سبحانه : (وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا)[8] فجعل سبحانه الأئمة منهم

(١) كتاب الكافي (ج ٢) من (باب الصّبر) ص ٩١ . فقره (١٥) .
(٢) سورة الأعراف . آية (١٣٧) .
(٣) سورة الأنفال . آية (٦٦) .
(٤) سورة القصص . آية (٥٤) .
(٥) سورة الزمر . آية (١٠) .
(٦) سورة آل عمران . آية (١٢٥) .
(٧) سورة البقرة . آية (١٥٧) .
(٨) سورة السجدة . آية (٢٤) .

لهدايتهم جزاءً على صبرهم . قيل : وذكر الصبر في القرآن الكريم في نيف وسبعين موضعاً .

وأما الأخبار الدالة على فضيلته فمستفيضة جداً بحيث إنها تعدّ من المتواترات المعنوية . ونشير هنا إلى بعضها . فمنها مارواه في الكافي بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام : « الصبر رأس الإيمان » . ومنها مارواه فيه أيضاً بإسناده عن علي بن الحسين عليهما السلام أنه قال : « الصبر من الإيمان بمنزلة الرأس من الجسد فإذا ذهب الرأس ذهب الجسد كذلك إذا ذهب الصبر ذهب الإيمان » . وبهذا المضمون وردت أخبار كثيرة . والمراد منه . والله أعلم . أنّ الإيمان لا يستقر في القلب ولا يدوم إلا بالصبر . وما يدل على أنّ الصبر عن المعصية جُنَّة من عذاب الله تعالى أيضاً كثير في الغاية . منها مارواه في الوافي عن الفقيه بإسناده عن الصادق (ع) أنه قال : « من ملك نفسه إذا رغب وإذا رهب وإذا اشتهى وإذا غضب وإذا رضي حرّم الله تعالى جلده على النار » وما يدلّ على مرارة الصبر أيضاً كثير منها مارواه في الوافي عن الفقيه بإسناده عن الثمالى قال : « قال أبو جعفر (ع) لما حضرت أبي الوفاة ضمّني إلى صدره وقال : يابني . اصبر على الحق وإن كان مرّاً توفَّ أجرك بغير حساب » ومنها مارواه في الكافي عن أبي عبد الله (ع) أنه قال : « إنّا صُبَّر وشيعتنا أصبر منّا . قلت : جعلت فداك ! كيف صار شيعتكم أصبر منكم ؟ قال : لأنّا نصبر على مانعلم . وشيعتنا يصبرون على مالا يعلمون » إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الدالة على فضيلة الصبر . وعلى أنه أصل الإيمان وأنه جُنَّة من عذاب الله تعالى . واستقصاء جميعها في المقام شيء يطول . وخارج عن وضع الكتاب فلتكتف بما تلوناه عليك . ولنشرع في بيان أنه صفة مختصة بالإنسان فنقول :

ليس للملائكة والبهائم منه نصيب ؛ لأنه ليس للملك قوة شهوية . ولا قوة غضبية كي يحتاج إلى قوة يقاوم بها مع مقتضياتها ويدافع بها إياهما فيقف عن اتباعهما . وليس للبهائم عقل وإيمان وتكليف كي تحتاج إلى قوة تصادم الشهوة والغضب وتردهما عن مقتضاهما حتى تسمى ثبات تلك القوة في مقابل مقتضى الشهوة والغضب صبراً . فالبهائم سلطت عليها الشهوات . وصارت مسخرة لها فلا باعث لها على الحركة والسكون إلا الشهوة . وأما الإنسان فلكونه جامعاً لما في الكون قد أودع فيه جميع القوى الملكوتية

والبهيمية وغيرها من الصفات الإنسانية كالصبر والحلم والزهد والعفة والحكمة والشجاعة وغير ذلك من الصفات المختصة بالإنسان ؛ فلذا شرّفه الله تعالى بتاج الكرامة بقوله عزّ من قائل : ﴿ ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً ﴾[1] . وأما حقيقة الصبر فقد عرّف بأنه : عبارة عن حبس النفس عما يقتضي حبسها عند الشرع أو العقل . وعرفه الغزالي في الإحياء بأن الصبر « عبارة عن ثبات جند في مقابلة جند أخر قام القتال بينهما لتضاد مقضياتهما ومطالبهما » انتهى . ويمكن تعريفه أيضاً بأنه قوة تقتدر النفس بها على عدم إظهار انفعالها عند ملاقاة ما يخالف طبعها . وذلك لأنه جعل الله تعالى في الإنسان القوتين اللتين يعبر عنهما بالنفس اللوامة والنفس الأمارة . والأولى تنبعث عن قوة العقل والإيمان . والثانية تنبعث عن قوتي الشهوية والغضبية . وهما لا تزالان تتنازعان وتتجادلان إلى أن تقهر إحداهما الأخرى فحينئذ لا يبقى للمقهورة حكم بل هي تصير أسيرة ومحكومة . فالحالة التي تنبعث عن قوة الإيمان والعقل ويقاوم بها منافيات النفس وما يخالف طبعها تسمى صبراً . ولا شكّ في أنها صفة وجودية . وتكون من خواص الإنسان كما مرّ بيانه .

وأما أقسام الصبر فثلاثة . الأول : الصبر على ترك المعاصي في مورد طغيان الشهوة والغضب . وأما في غير مورد طغيانها فإن تركها أحد إما لعدم الميل إليها أو لفقد بعض أسبابها . أو لوجود مانع عنها . فإن سلمنا صدق ترك المعصية عليه فلا نسلم إطلاق الصبر على ترك المعصية عليه . كما هو واضح . الثاني : الصبر على فعل الطاعات بمراعاة جميع شرائطها وموانعها . والأمور التي لها مدخلية في صحة العمل أو في كماله أو في قبوله كخلوص النية والاجتناب عن الرياء والعجب . وكتخلية النفس عن الصفات الذميمة وتحليتها بالصفات الحميدة وكالاتصاف بصفة التقوى التي بها تقبل الأعمال . كما قال الله تعالى : ﴿ إنّما يتقبل الله من المتقين ﴾[2] الثالث : الصبر على البلاء والمصيبة . ومعنى الصبر هنا اقتدار النفس عند نزول البلاء والمصيبة على عدم إظهار الجزع والفزع وغيرهما مما ينافي مقررات الشرع والعقل . والقدرة في تلك الحالة على حفظ النفس واللسان من ارتكاب منافيات

---

(١) سورة الإسراء . آية (٧٠) .

(٢) سورة المائدة . آية (٢٧) .

الشرع أو العقل تسمى بالصبر لأن تلك الحالة من المقامات التي يتسلط الشيطان على الإنسان بكمال التسلط فإن لم تكن القوة النفسانية المسماة بالصبر فيخرجه الشيطان عن الصراط المستقيم بل ربما يخرجه من الإيمان إلى الكفر، أعاذنا الله تعالى عن ذلك .

وينقسم الصبر أيضاً باعتبار مراتبه في العسر واليسر إلى ما يشق على النفس الدوام عليه فيقال له : التّصبّر . وإلى ما يكون من غير شدة بل يحصل بأدنى تحامل على النفس فيقال له : الصبر . ويتيسر الصبر بقوة الإيمان واليقين ؛ بما أوعد الله تعالى به للصابرين .

وأيضاً ينقسم الصبر باعتبار مقام الصابرين على ثلاثة أقسام . قال الغزالي في إحياء العلوم ماصورته : « وقال بعض العارفين : أهل الصبر على ثلاثة مقامات أولها : ترك الشهوة . وهذه درجة التائبين وثانيها : الرضا بالمقدور ، وهذه درجة الزاهدين . وثالثها : المحبة لما يصنع به مولاه . وهذه درجة الصّدّيقين . وسنبين في كتاب : المحبة ، أن مقام المحبة أعلى من مقام الرضا كما أن مقام الرضا أعلى من مقام الصبر . وكأن هذه الأقسام تجري في صبر خاص وهو الصبر على المصائب والبلايا . واعلم أن الصبر أيضاً ينقسم باعتبار حكمه إلى فرض ونفل ، ومكروه ومحرم . فالصبر عن المحظورات فرض ، وعلى المكاره نفل . والصبر على الأذى المحظور محظور كمن تقطع يداه ويد ولده وهو يصبر عليه ساكتاً . وكمن يقصد حريمه بشهوة محظورة فتهيج غيرته فيصبر عن إظهار الغيرة ويسكت على ما يجري على أهله . فهذا الصبر محرَّم . والصبر المكروه هو الصبر على أذى يناله بجهة مكروهة في الشرع . فليكن الشرع محك الصبر فكون الصبر نصف الإيمان لا ينبغي أن يخيل إليك أن جميعه محمود بل المراد به أنواع من الصبر مخصوصة » انتهى كلامه .

أقول : إنّ الحكمة في خلقة القوة الغضبية في الإنسان كونها جالبة للمنافع ودافعة للمضار . وهي مبدأ لحصول الغضب والجرأة على دفع المضار . والشوق إلى التسلط على الأقران . ويكون لها طرفان : إفراط وتفريط . وتعديلها أن تكون بين التهور والجبن . ويعبر عنها بالشجاعة . وكما أن الإيذاء والظلم على الغير محظور شرعاً وعقلاً ومخلّ بتعديل القوة الغضبية فكذلك الانظلام أي تحمل الظلم عن الغير في غير محله أيضاً

محرم شرعاً وعقلاً . ومخلّ بتعديل القوة الغضبية ؛ لأنه ينبعث عن الجبن إلا أن يكون غير قادر على دفع الظلم عن نفسه كما لا يخفى . والأول ينبعث عن التهور وربما يشتبه الأمر على الإنسان في تشخيص مورد من مواردهما وأنه من أي القسمين فلا يدري أن الفعل الفلاني ظلم على الغير أو دفع ظلم عن نفسه أو جلب نفع إلى نفسه . وكذلك الأمر في سائر الصفات الحميدة والذميمة في اشتباه مصداقهما مثل الوقار والسكينة والكبر فإنهما كثيراً ما يشتبه أحدهما بالآخر . فربما يتوهم الإنسان أن الفعل الكذائي مثلا دفع الظلم عن نفسه مع أنه في الواقع ظلم على الغير . أو يتوهم أن الشيء الفلاني وقار مع أنه كبر . فاللازم عرضه على القوانين الشرعية إما بنفسه إن كان من أهل الخبرة . وكان ممن يأمن خديعة نفسه وإلا بتوسيط غيره من أهل الخبرة ؛ فإن القوانين الشرعية محك لتشخيص ذلك . فإن رأى أنه داخل في المحظورات الشرعية أو مكروهاتها فيتركه وإلا فيفعله .

ثم اعلم أن صريح هذه الرواية التي نحن بصدد شرحها « زيادة أجر الصبر عن المعصية عن أجر الصبر على الطاعة . وزيادة أجر الصبر على الطاعة عن أجر الصبر عند المعصية » وزيادة الأجر تدل غالباً على أفضلية ما عيّن له الأجر من غيره . وفي بعض الأخبار جعل الصبر على قسمين : الصبر على البلايا . والصبر على ترك المعاصي ولم يذكر فيه الصبر على الطاعة . كما ورد في الكافي بإسناده عن أبي جعفر (ع) أنه قال : « الصبر صبران : صبر على البلاء حسن جميل . وأفضل الصبرين الورع عن محارم الله » وفي بعض الأخبار « اقتصر على فضيلة الصبر على البلايا وترك الآخرين » كما في الكافي أيضاً بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا)[1] قال : اصبروا على المصائب . وفيه إشعار بأهمية هذا القسم من الصبر عن غيره وأفضليته من الآخرين .

قال الغزالي في إحياء العلوم ماهذا لفظه : « فالصبر على أذى الناس من أعلى مراتب الصبر ؛ لأنه يتعاون فيه باعث الدين وباعث الشهوة والغضب جميعاً » وقال في موضع آخر منه : « فالصبر على أنواع البلاء من أعلى مقامات الصبر . قال ابن عباس رضي الله عنهما : الصبر في القرآن على ثلاثة أوجه : صبر على أداء فرائض الله تعالى فله ثلاثمائة

---

(١) سورة آل عمران . آية (٢٠٠) .

درجة ، وصبر عن محارم الله تعالى فله ستمائة درجة ، وصبر على المعصية عند الصدمة الأولى فله تسعمائة درجة . وإنما فضلت هذه الرتبة ، مع أنها من الفضائل ، على ماقبلها ، وهي من الفرائض ، لأن كل مؤمن يقدر على الصبر عن المحارم . فأما الصبر على بلاء الله تعالى فلا يقدر عليه إلا الأنبياء ؛ لأنه بضاعة الصديقين ؛ فإن ذلك شديد على النفس ؛ ولذلك قال (ص) : « أسألك من اليقين ما تهون علي به مصائب الدنيا » فهذا صبر مستنده حسن اليقين » إلى آخر كلامه .

أقول : الصبر عند المعصية والبلاء ، وإن كان شديداً على النفس لعجز قوة الغضب عن دفعها مع كون شأنها جلب المنفعة إلى النفس ودفع المضرة عنها ، ولاحتياجه إلى مزيد قوة يقاوم بها مع مقتضيات الطبيعة حتى لا تنفعل النفس عنها أولا يظهر أثر الانفعال فيها ؛ ولذا اقتصر في بعض الأخبار على ذكر الصبر على المصيبة إلا أن الصبر فيها أخف مؤنة من الصبر على الطاعة ، وعن ترك المعصية لا حتياج الصبر فيهما إلى مزيد قوة لا يحتاج الصبر في البلايا إليه ، وهو استيلاء النفس على مقتضياتها من الشهوة والغضب ، وتصييرهما تحت أمر الله تعالى بخلاف الصبر على البليّات والمصيبات فإن النفس بقوة الإيمان تقدر على المقاومة مع المصيبة من دون مؤنة زائدة . وبالجملة إنَّ الصبر في الأقسام الثلاثة يشبه المصارع ؛ فإنه تارة يصرع ولا ينصرع فهذا مثال الصبر على الطاعة وعلى ترك المعصية ، وأخرى لا يصرع ولا ينصرع وهذا مثال الصبر على المصائب ؛ فإن النفس عند نزول البلاء تحتاج إلى قوة يقاوم بها مع المصيبة حتى لا تنصرع فقط ؛ فظهر لك مما مثلناه وذكرناه السرّ في زيادة أجر الصبر عن المعاصي وعلى فعل الطاعات عن أجر الصبر عند نزول البلايا والمصائب ، على أن الصبر في المصيبة والبلاء ربّما يكون حاصلًا للنفس لقوتها واستعدادها من غير اكتساب ومجاهدة معها بخلاف الصبر عن المعاصي وعلى فعل الطاعات لأنه لا يمكن حصوله إلا بقوة الإيمان واليقين بمواعيد الله تعالى وإيعاده سبحانه ؛ ولذا ترى أنّ كثيراً من المتبحرين يستقيم ويستطيع تحمل المصائب والبلايا مع عدم إيمانهم أو عدم يقينهم بمواعيد الله تعالى ، ولا يحمل على نفسه الخبيثة الصبر على طاعة الله سبحانه وترك عصيانه .

وأما زيادة أجر الصبر على ترك المعصية عن أجر الصبر على فعل الطاعة ، كما مرَّ

في الحديث فلعله لكون الصبر فيه أشد على النفس من الصبر على الطاعات لأن صدق الصبر عليه موقوف على تحقق جميع أسباب المعاصي وارتفاع موانعها وتركها حينئذٍ لا يكون إلا عن الخوف من سخط الله تعالى وعقابه . ولا شكّ في أن حفظ النفس عند طغيان الشهوة أو الغضب شديد عليها . بل ربما يكون ترك جميع المعاصي على بعض النفوس متعسراً جداً بحيث كاد أن يكون متعذراً بتّاً إلا على النفوس الزكية القدسية فالصبر عن المعاصي لا يمكن حصوله غالباً إلا برياضات شاقة ومجاهدات صعبة حتى تصير النفس معتادة على تركها وتحصل لها ملكة وخلق يلازم بها التقوى بخلاف الصبر على فرائض الله تعالى لأن كل مؤمن بمقتضى إيمانه يصبر عليها ولا يجد في نفسه مرارة وكراهة عن فعلها كما هو واضح . وأما سبب حصول الصبر للإنسان فهو أمور . منها: الخوف من سخط الله تعالى وعقابه على ارتكاب محارمه أو ترك فرائضه أو عدم الصبر عند نزول البلاء وهذا الصبر كصبر العبيد على امتثال أوامر مواليهم وعلى ترك نواهيهم . وعلى تعذيبهم إياهم فلا يستحق هذا الصابر عليه إلا مايستحق العبيد من الأمن من سخط المولى وعقابه . ومنها الرجاء إلى النيل بما أعده الله تعالى للصابرين على البلاء وعلى ترك المعاصي . وعلى امتثال أوامره تعالى . ومنها المحبة والشوق إلى لقاء الله تعالى لأنه يرى أنه لا يصل أحد إلى لقاء الله سبحانه إلا بارتياض النفس وتحمّل مشقة العبادة والاجتناب عما يخالف مرضاة الله تعالى . والاستقامة عند نزول البلاء والآلام . والصبر في الجميع وإن كان في أول الأمر صعباً على الأكثر لضعف نفوسهم وعدم محبة الله تعالى في قلوبهم . واستيلاء الحيوانية على نفوسهم . ولكنه بعد تقوية النفس وتحصيل مايوجب محبة الله تعالى يصير الصبر سهلاً في غاية السهولة كما روي عن حالات الأنبياء سيّما أيوب عليه السلام والأوصياء والأولياء مايوجب حيرة العقل من صبرهم بل ورد في شأن بعضهم: « روحي لتراب مرقده الفداء . لقد عجبت من صبرك ملائكة السماء » . وأما مايقوي الصبر فهو معجون العلم والعمل . والمراد بالعلم: مايحصل من النظر والتدبر فيما يدل على علو مقام الصابرين . وإدخالهم في رحمة رب العالمين . وتضاعف أجرهم . وما أُعدّ لهم من جزيل النعم . والفوز بالجنة ونعيمها . وجعل الصبر في الأخبار بمنزلة الرأس للإيمان كما مرّ . واتفاق جميع العقلاء على حسنه . وأنه من الصفات المحمودة . وأنّه لا يمكن الفوز بالنعيم الأخروية بل الدنيوية إلا بالصبر . إلى غير ذلك من الأمور الدالة

على حسنه . كما أشرنا إلى بعضها في بيان فضيلته . واستيفاء جميع ذلك لا يليق به هذا المختصر ؛ والمراد بالعمل : رفع العلل المانعة منه . وأقسامه مختلفة باختلاف أقسام الصبر . وباختلاف حالات الصابرين . وإذا اختلفت العلل اختلف العلاج ؛ إذ معنى العلاج : مضادة العلة وقمعها . فنكتفي في هذا المقام بمثال واحد حباً للاختصار .

فنقول : إذا افتقر الانسان الى الصبر عند الغضب مثلاً . وقد غلب عليه بحيث لا يملك نفسه عند غليانه عن الشتم والسّبّ والضرب إذا لم يكن مانعاً عنها في البين فلا طريق له في دفعه إلاّ قوة اليقين بما جاء به النبي (ص) من الوعيد بالعقاب والعذاب على فاعل الفحشاء والمنكر . منها ما رواه في « إرشاد القلوب » عنه صلى الله عليه وآله : (إنّ الله حرّم الجنّة على كل فحاش بذيء قليل الحياء . لا يبالي بما قال ولا ما قيل فيه) ؛ وارتياض النفس بالأمور المضاده له من الرفق والإحسان على العدو في غير موقع طغيان الغضب والتقليل في السّبّ والضرب عند طغيان الغضب مثلاً إذا كان من عادته في حال الغضب سبّ الغير عشر مرات فيكتفي منه حين غضبه على تسع مرات . وفي الدفعة الثانية يكتفي منه على ثماني مرات . ويزيد في تقليله الى أن ينتهي الى تركه .

وبالجملة فأسباب حصول صفة الصبر في الإنسان ثلاثة . الأول : تحصيل قوة اليقين والإيمان . وذلك محرّك لعزيمة الصبر . الثاني : إعمال الأمور المنافية لمقتضى الشهوات . الثالث : اعتياد النفس على خلاف ما اعتاد به بإعمال الأمور المنافية له حتى يصير ذلك ملكة للنفس . هذا وقس عليه سائر موارد الاحتياج الى الصبر وإن كان في بعض الموارد لا يكتفى بهذه الأمور . ويحتاج إلى إعمال أمور زائدة عليها مثل موقع غلبة شهوة الوقاع مثلاً فلا بد من قطعها وكسرها بتقليل الطعام والمداومة على الصوم مع الاحتراز عن الأطعمة المهيجة للشهوة عند الإفطار . وقطع الأسباب المحركة لها كالنظر . والاستماع الى الأمور المهيجة للشهوة ؛ لأنهما يحركان القوة الشهوية . كما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله : « النظر سهم مسموم من سهام إبليس » وبالجملة : تحصيل صفة الصبر فيما افتقر اليه موقوف على المجاهدة مع النفس وتحميل الأمور الشاقة عليها حتى يصير الصبر ملكة للنفس . (ربنا أفرغ علينا صبراً وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين)[1] .

---

(١) سورة البقرة . آية (٢٥٠) .

الحديث السادس والعشرون

وبالسند المتصل الى الشيخ الأجلّ محمد بن يعقوب الكليني طاب ثراه ، عن عدة من أصحابه ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه ، عن عبد الله بن القاسم ، عن أبي حمزة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال ، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم :

« يقول الله عز وجل : وعزّتي وجلالي وعظمتي وكبريائي ونوري وعلوي وارتفاع مكاني لا يؤثر عبد هواه على هواي إلا شتت عليه أمره ، ولبست عليه دنياه ، وشغلت قلبه بها ، ولم أؤته منها إلا ما قدرت له ، وعزتي وجلالي وعظمتي ونوري وعلوي وارتفاع مكاني لا يؤثر عبد هواي على هواه إلا استحفظته ملائكتي ، وكفلت السموات والأرضين رزقه ، وكنت له من وراء تجارة كل تاجر وأتته الدنيا وهي راغمة »[٢] .

بيـان :

اعلم أنّ مخالفة هوى النفس مما اتفقت كلمة العقلاء على حسنه ونطق بفضلها وعظم ما يترتب عليها من الأجر الكتاب الكريم بقوله عزّ من قائل : (وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى)[٣] . وورد في فضلها أخبار مستفيضة بمضمون هذا الخبر الذي نحن بصدد شرحه ، منها ما رواه أيضاً في الكافي

(١) كتاب الكافي (ج ٢) من (باب اتباع الهوى) ص ٣٣٥ ، فقرة (٢) .

(٢) سورة النازعات ، آية (٤٠) .

بإسناده عن أبي جعفر عليه السلام قال : « قال الله عز وجل : وعزتي وجلالي وعظمتي وبهائي وعلو ارتفاعي لا يؤثر عبد مؤمن هواي على هواه في شيء من أمر الدنيا إلا جعلت غناه في نفسه . وهمته في آخرته . وضمنت السموات والأرض رزقه . وكنت له من وراء تجارة كل تاجر » ويدل على قبح متابعة النفس وحرمة اتباع هواها الآيات الكثيرة والأخبار المستفيضة . أما الآيات فمنها قوله عز من قائل مخاطباً لداود على نبينا وآله وعليه السلام : (ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد)[1] . وأما الأخبار المستفيضة فمنها ما رواه في الكافي بإسناده عن يحيى بن عقيل قال : « قال أمير المؤمنين (ع) : إنما أخاف عليكم اثنتين : اتباع الهوى . وطول الأمل . أما اتباع الهوى فإنه يصد عن الحق . وأما طول الأمل فينسي الآخرة » الى غير ذلك من الأخبار الناطقة بأن طول الأمل واتباع ومتابعة الشهوات يصدّ عن الحق .

قوله تعالى : « وعزتي . وجلالي . وعظمتي . وكبريائي . ونوري . وعلوي . وارتفاع مكاني » إيراد القسم هنا لتأكيد مضمون الجملة وأهميته . وحيث إن العلامة المجلسي طاب ثراه تكفل لبيان معنى ألفاظ الحديث بما لا مزيد عليه أحببت ايراد كلامه هنا . قال قدس الله سره في بحار الأنوار ما هذا لفظه : « أقسم سبحانه تأكيداً لتحقيق مضمون الخطاب وتثبيته في قلوب السامعين . أولاً بعزته وهي القوة والغلبة وخلاف الذّلة وعدم المثل والنظير . وثانيا بجلاله وهو التنزه من النقائص . أو عن أن يصل اليه عقول الخلق أو القدرة التي تصغر لديها قدرة كل ذي قدرة . وثالثاً بعظمته وهي تنصرف الى عظمة شأن والقدر الذي يضل عندها شأن أو هو أعظم من أن يصل الى كنه صفاته أحد . ورابعاً بكبريائه وهو كون جميع الخلق مقهوراً له منقاداً لإرادته . وخامساً بنوره وهو هدايته التي يهتدي بها أهل السموات والأرضين اليه والى مصالحهم ومراشدهم كما يهتدى بالنور . وسادساً بعلوّه أي كونه أرفع من أن يصل اليه العقول والأفهام أو كونه فوق الممكنات بالعلية أو تعاليه عن الاتصاف بصفات المخلوقين وسابعاً بارتفاع مكانه وهو كونه أرفع من أن يصل اليه وصف الواصفين أو يبلغه نعت الناعتين . وكأن بعضها تأكيد لبعض » انتهى المقصود من كلامه زيد في سمو مقامه .

(١) سورة ص . آية (٢٦) .

قوله تعالى : « لا يؤثر عبد هواه على هواي » الهوى مصدر : من قولك هوي يهوى كرضي يرضى بمعنى الحب ثم سمي به المحبوب ممدوحاً كان أو مذموماً ثم غلب على المذموم منه . فيكون معنى الجملة أنه لا يختار عبد ما يحبه على ما أُحبُّه وأمرته به إلا شتت عليه امره . وشتت يمكن أن يقرأ على بناء المجرد . ويمكن أن يقرأ من باب التفعيل . وعلى أي حال هي صيغة المتكلم . وحاصل المعنى واحد . قال الفيروزابادي : على ما حكي عنه : « شتّ يشتّ شتاً وشتاتاً وشتيتاً : فرق وافترق كانشتّ وتشتّت وشتته الله وأشته » قال العلامة المجلسي قدس الله سره : « تشتيت أمره إما كناية عن تحيره في أمر دينه . فإن الذين يتبعون الأهواء الباطلة في سبيل الضلالة يتيهون وفي طريق الغواية يهيمون . وكناية عن عدم انتظام أمور دنياهم . فإن من اتبع الشهوات لا ينظر في العواقب فيختل عليه أمور معاشه . ويسلب الله البركة عما في يده أو الأعم منهما . وعلى الثاني في الفقرة الثانية تأكيد . وعلى الثالث تخصيص بعد التعميم . ولبست عليه دنياه أي خلطتها أو أشكلتها وضيقت عليه المخرج منهما قال في المصباح : لبست الأمر لبساً من باب ضرب خلطته . وفي التنزيل : (وللبسنا عليهم ما يلبسون)[1] والتشديد مبالغة » الى أن قال قدس الله سره : « وقال الراغب : أصل اللبس ستر الشيء . ويقال ذلك في المعاني يقال : لبست عليه أمره . قال تعالى : (وللبسنا عليهم ما يلبسون) . (ولا تلبسوا الحق بالباطل)[2] (لم تلبسون الحق بالباطل)[3] . (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم)[4] ويقال في الأمر : لبسته أي التباس ولابَسْتُ فلاناً خالطته وشغلت قلبه بها أي هو دائماً في ذُكرها وذكرها غافلاً عن الآخرة وتحصيلها . ولا يصل من الدنيا غاية مناه فيخسر الدنيا والآخرة . وذلك هو الخسران المبين » انتهى كلامه رفع مقامه .

وأقـــول :

لعل المراد من تشتيت أمره ما هو أعم من أمور دنياه وآخرته وغيرهما من الأمور

---

(١) سورة الأنعام . آية (٩) .

(٢) سورة البقرة . آية (٤٢) .

(٣) سورة آل عمران . آية (٧١) .

(٤) سورة الأنعام . آية (٨٢) .

النفسانية أي من اتبع هواه فكأنه هلك نفسه وفسد قواه فحينئذ يتحير في أمر دينه ، وتختل أمور معاشه ومعاده . والسرّ في ذلك أن للانسان قوى كثيرة . ولكل واحد منها شعب كثيرة ومآرب شتى . فمن اتبع هواه وجعل نفسه مطيعة له تميل نفسه في كل آنٍ الى شيء تشتهي اليه قوة من قواه . فاللسان يشتهي أن يقول ما يخطر بالبال كائناً ماكان . والعين تشتهي أن تنظر الى ما فيه التذاذها ممدوحاً كان أو مذموماً . وكذا اليد والرجل والأذن وسائر أعضاء البدن يتحرك كل واحد منها الى مافيه التذاذه ومشتهى نفسه . فإن لم يكن له رادع يردعه من العقل أو الشرع . فكل واحد منها يفرّط في مشتهياته فتتشتت قواه وتتفرق أعماله وتلتبس جميع أموره الدنيوية والأخروية فحينئذ يصبح ضعيف الأثر خامد النفس ؛ لتفرق قواه . ولا وزن لأعماله ولا أثر لها وتصير أعماله هباءً منثوراً . ولعله الى ذلك يشير في سورة الفرقان قوله تعالى في بيان حال المجرمين والكفار : (وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا)[1] لأنهم لم يجعلوا قواهم تحت أمر واحد إلهي . وأما من كان صائناً لنفسه مطيعاً لأمر مولاه فهذا الذي حفظ نفسه وقواها فيصبح قوي النفس شديد الأثر ؛ وذلك لأن القوى اذا اجتمعت تحت أمرٍ واحد تتقوى النفس بذلك وتصير ذا قدرة وعلم وشوكة وحينئذٍ تنشأ منها أفعال غريبة وأعمال عجيبة وصنائع لطيفة . كما يشاهد ذلك فيمن همَّ بإتيان فعل يصعب على أمثاله إتيانه مع توجه نفسه بجميع قواها على نحو ذلك الفعل بحيث لا تتفرق قواه بميلها وتوجهها الى غير ذلك الأمر الواحد فربما تحدث له بذلك قوة لم تكن قبل ذلك . وبالجملة اذا اجتمعت القوى تحت أمر واحد ومقصد فارد تتقوى شيئاً فشيئاً حتى لا توجد تلك القوة في أمثاله . ويصل الى مطلوبه فإذا كان ذلك حال الصانعين والمخترعين للبدائع فكيف حال من توجه الى الله تعالى وجعل قواه تحت أوامره ونواهيه سبحانه .

والحاصل أنّ من انقادت نفسه لأمر الله ونهيه سبحانه فقد جعل قواه محفوظة عن التشتت والاختلاط . وباجتماعها تتقوى النفس وتصير أعمالها ذا أثر فحينئذ لا ترد له دعوة ولا تخيب له طلبة . ولعله إلى ذلك يرمز قوله تعالى : (واستعينوا بالصبر والصلاة)[2] أي استعينوا بهما في اشتداد النفس وارتقائها إلى الله تعالى في طريق طاعته

---

(١) سورة الفرقان . آية (٢٣) .

(٢) سورة البقرة . آية (٤٥) .

ولا يتوهم أنّه بناءً على ماذكرناه يلزم كون وجوب الصلاة مقدمياً أو تبعياً وكذلك الصبر في مورد وجوبه وذلك باطل بالضرورة لكون وجوب الصلاة وجوباً أصلياً وهي مطلوبة لذاتها لا لغيرها ؛ لأنه مندفع بأن الصلاة وكذا العبادات يمكن أن يكون لها جهتان : إحداهما جهة عباديتها وبهذه الجهة تكون مطلوبة لذاتها . ثانيتهما كونها وسيلة إلى الغير . وبهذه الجهة تكون مطلوبة لغيرها لا لذاتها ولا محذور في ذلك أصلاً . وكم له من نظير ! فمن النظائر لذلك : الغسل والوضوء حيث إنهما مع كونهما عبادة مطلوبة لذاتهما صار مقدمة للغير . كما برهن عليه في محله . وبالجملة فلا يخفى عليك أن هذا الاحتمال الذي ذكرناه احتمال رابع في معنى قوله تعالى : « إلا شتّتَ عليه أمره » ولا تتوهم أن ذلك يرجع إلى الاحتمال الثالث الذي نقلناه عن المحقق المجلسي قدس الله سره ؛ لأن حاصل ما أفاده كون تشتيت أمره كناية عن تحيره في أمر دينه . أو كناية عن عدم انتظام أمور دنياه أو الأعم منهما . فالقول بأن تشتيت أمره لعل المراد منه ماهو أعم من أمور دنياه وآخرته وغيرهما من الأمور النفسانية وتضعيف النفس وتشتيت قواها وهلاكها يرجع إلى قول العلامة المجلسي قدس الله سره أو الأعم منهما . ولا يكون احتمالاً رابعاً . مندفع بأن تشتيت القوى وتضعيف النفس وإهلاكها شيء وراء التحير في أمر الدين واختلال أمور المعاش أو الأعم منهما كما لا يخفى فهذا احتمال رابع أعم من كل الاحتمالات الثلاثة التي احتملها قدس الله سره فتدبر جيداً .

ومن جميع ذلك يظهر للبيب العارف أنّ من جعل نفسه بجميع قواها تحت إطاعة الله سبحانه ينضبط ويجتمع جميع أموره لاجتماع قواه تحت إرادة واحدة إلهية . وبذلك تتقوى النفس وتنضبط قواها عن التشتيت بخلاف من جعل نفسه مطيعة لهواها . فإنه يتشتت ويختلط أمره لتفرق قواه وبذلك تضعف نفسه ويصير ضعفها سبباً لعدم التدبر في انضباط أمور معاشه . وإذا صار كذلك يتحير في أمر دينه لفقدانه البصيرة الباطنية الموجبة لعدم إدراك مصالح الدين وحكمه فتدبر فإنه دقيق وبذلك حقيق .

ولعله إلى ماذكرناه يشير ماروي من قوله (ع) : « من أصبح وهمومه همّ واحد وقاه الله الهموم كلها » أي من اقتصر نظره في ملاحظة أنوار جلال الله وأوصاف جماله وكبريائه واهتم بإتيان ماأمره الله تعالى به . وترك مانهاه عنه أصلح سبحانه أموره .

قوله تعالى : « وكنت له من وراء تجارة كل تاجر » قال العلاّمة المجلسي قدس الله سره ماصورته : « قد مرّ أنه تحتمل وجوهاً . الأول : أن يكون المعنى : كنت من وراء تجارة التاجرين أي عقبها أسوقها إليه أي أسخر له قلوبهم وألقي فيها أن يدفعوا قسطاً من أرباح تجاراتهم إليه الثاني : أن أتّجر له عوضاً عن تجارة كل تاجر له لو كانوا اتّجروا له . الثالث : أن المعنى أنا أتّجر قربي وحبي له عوضاً عن المنافع الزائلة الفانية التي تحصل للتجار في تجارتهم . وبعبارة أخرى : أنا مقصوده في تجارته المعنوية بدلاً عمّا يقصده التجار من أرباحهم الدنيوية فما ربحت تجارتهم وما كانوا مؤمنين مهتدين . الرابع : أن المعنى : كنت له بعد أن أسوق إليه أرباح التاجرين فتجتمع له الدنيا والآخرة وهي التجارة الرابحة . وأتته الدنيا وهي راغمة أي ذليلة منقادة عن تيسر حصولها بلا مشقة ولا ذلة أو مع هوائها عليه وليست لها عنده منزلة لزهده أو مع كرهها كناية عن بعد حصولها بحسب الأسباب الظاهرة لعدم توسله بأسباب حصولها وهذا معنى لطيف وإن كان بعيداً » انتهى كلامه رفع مقامه .

أقول : هنا احتمال خامس وهو أن المعنى : أنا كنت له عوضاً عن إيثاره هواي على هواه فتجارته فوق تجارة كل تاجر . وهذا التعبير لبيان علوّ مقام العبد الذي يؤثر هواه تعالى على هوى نفسه . وبيان استيلاء إرادته سبحانه على إرادة هذا العبد ؛ لأن من جعل هواه تبعاً لأمر الله تعالى جعله الله سبحانه في حرزه ويكون معه ومعينه وهو تعالى حسبه لقوله عزّ من قائل : (ومن يتوكل على الله فهو حسبه)[1] فكأنه قال الله تعالى من يكتسب رضاي بإيثاره هواي على هواه كنت له . ومن كنت له ومعه فله ربح فوق ربح التجار ؛ لأنه أفنى إرادته وفعله في إرادة الله تعالى وفعله ويبقى ببقاء الله سبحانه . ويفعل ما يراد منه . ففعله فعل الله تعالى . وإرادته إرادة الله سبحانه . كما قال عزّ من قائل في سورة الدهر : (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله)[2] فحينئذ يصير متخلقاً بأخلاق الله تعالى فيدرك ويرى فعله مستغرقاً في فعله تعالى وقدرته مستغرقة في قدرته سبحانه . وبعبارة وُضحى : من اكتسب رضا الله تعالى بإيثار هواه سبحانه على هوى نفسه واضمحلت إرادته ورضاه في إرادة الله تعالى ورضاه فهو كمن باع شيئاً بشيء فيصير رضا

---

(١) سورة الطلاق . آية (٣) .

(٢) سورة الإنسان . آية (٣٠) .

الله تعالى رضاه وإرادته سبحانه إرادته . فكأنه قال الله تعالى : من يؤثر هواي على هواه فقد اكتسبني وكنت له : فهو اتّجر رضاي وإرادتي في أموره فتجارته فوق تجارة التجار فحينئذ أنا أتصرف في جميع أموره لاضمحلال وجوده وإرادته في وجودي وإرادتي فتدبر جيداً . ويرشدك إلى ذلك قوله تعالى في الحديث القدسي : (وما يتقرب إلي عبدي بشيء أحب مما افترضت عليه وإنه يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه . فإذا أحببته كنت سمعَه الذ ي يسمع به . وبصره الذي يبصر به) وقد مر شرحه بما لا مزيد عليه في شرح الحديث الرابع عشر . إن شئت فراجع إليه . وتدبر فيه فإنه دقيق وبالتدبر فيه حقيق . والله أعلم بحقائق الأمور .

إن قلت : هذا الاحتمال يرجع إلى الاحتمال الثالث أو الرابع من كلام العلامة المجلسي طاب ثراه . ولا يكون احتمالاً خامساً ـ قلت : كيف ذلك والفرق بينهما واضح . لا يكاد يخفى ؛ إذ هو قدس الله سره حمل قوله تعالى : « وكنت له من وراء تجارة كل تاجر » في الاحتمال الثالث على تجارته تعالى قربه وحبه للعبد عوضاً عن إيثار العبد هواه سبحانه على هوى نفسه . وفي الاحتمال الرابع حمله على أنه تعالى له بعد سوق أرباح تجارة التاجرين إليه فتجتمع له الدنيا والآخرة فظهر لك الفرق بين هذين الاحتمالين وبين الاحتمال الخامس ؛ لأنّا حملناه على تجارة العبد واكتسابه قربه تعالى ورضاه . على أنه قدس الله سره جعل قرب الله سبحانه وحبه تعالى عوضاً عن المنافع الزائلة الفانية بخلاف الاحتمال الخامس ؛ لأنّا جعلنا قرب الله سبحانه وحبه تعالى عوضاً عن إيثار العبد هوى الله تعالى على هوى نفسه فتدبر ؛ فإنه لا يخلو عن دقة .

تذكرة لا تخلو من تبصرة :

اعلم أنه ليس كل ماتهواه النفس مذموماً ولا كل مالا تهواه ممدوحاً بل المناط على ماهو غاية لما تهواه . فإن كانت غاية ماتهواه ومحركه إلى العمل وداعيه التذاذ النفس فقط ولم يكن الله تعالى ولا مرضاته مقصوداً في مشتهياته ومطلوباته فهو مذموم وإن كان الفعل الذي تهواه النفس مباحاً لا يترتب العقاب عليه من حيث ذاته . ولكن مع ذلك هذا الفعل يصير مذموماً بالعرض لأمرين . أحدهما : أن متابعة النفس في مشتهيات القوى الحيوانية بالآخرة تنجرّ إلى ارتكاب المحرمات والمحظورات الشرعية ؛ لأن من حام

حول الحمى أوشك أن يقع فيه . وثانيهما : أنه يصير باعثاً لبعد العبد عن الحق تعالى لأن الإنسان بفعله يصل إلى غاية مايهواه فإن كانت غاية مايهواه التذاذ النفس أعطي له وماله في الآخرة من نصيب . وإن كانت غاية مايهواه الحق تعالى وما عنده يصل إليه لا محالة لأن (من أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكوراً)[1] ولكل امرئ ما نوى . وأما إن كانت غاية ماتهواه النفس تحصيل رضا الله سبحانه بتحصيل المعرفة به تعالى وبإطاعته له سبحانه فهو ممدوح وإن حصل له اللذة به كمن يأكل ويشرب ويريد بهما تحصيل القوة لعبادته تعالى وبقاء الحياة لتحصيل المعرفة به سبحانه وحصول محبته والأنس إلى جوار رحمته فيحصل له اللذة النفسانية قهراً وتبعاً ولكنها ليست مقصودة بل ربما يحصل لبعض النفوس التذاذ بتحصيل مرضاة الله سبحانه بمالا يحصل ذلك الالتذاذ لغيره بالأمور الدنيوية المطلوبة له كالعزّة والجاه وغيرهما . ويلتذ العلماء بعلمهم والعرفاء بمعرفتهم . والعبّاد بعبادتهم والزهاد بزهدهم بحيث لا تحصل تلك اللذة للملوك بسلطنتهم . ولقد كان بعض العلماء على ماحكي عنه إذا طالع في مسألة علمية مشكلة وحلّ له ويفهمه يقول : أين الملوك وأين أبناء الملوك من هذه اللذة ! ! ولكن ينبغي مراقبة أحوالهم وامتحانها بما هو المقرر في محله بالنظر العميق كي لا يكون ذلك من التخييلات النفسانية والخدعات الشيطانية لأن كثيراً مايشتبه الأمر فيتوهم الإنسان أن رضا الله تعالى غاية لفعله الفلاني وهو مقصوده من عمله الكذائي مع كونه في الواقع ليس إلا التسويلات النفسانية والخدعات الشيطانية . أعاذنا الله تعالى عن ذلك بلطفه وجوده .

---

(١) سورة الاسراء . آية (١٩) .

الحديث السابع والعشرون

وبالسند المتصل إلى الشيخ الجليل أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّي الملقب بالشيخ الصدوق أطاب الله ثراه في خصاله قال : حدثنا محمد بن الحسن بن الوليد عن محمد بن الحسن الصّفار عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي . عن أبيه . عن محمد بن أبي عمير . عن جميل بن درّاج . عن زرارة . عن أبي جعفر عليه السلام قال :

(قال أمير المؤمنين (ع) : قوام الدين بأربعة : بعالمٍ ناطق مستعمل له . وبغنيّ لا يبخل بفضله على أهل دين الله . وبفقير لا يبيع آخرته بدنياه . وبجاهل لا يتكبّر عن طلب العلم . فإذا كتم العالم علمه . وبخل الغني بماله . وباع الفقير آخرته بدنياه . واستكبر الجاهل عن طلب العلم رجعت الدنيا إلى ورائها القهقرى . فلا يغرنكم كثرة المساجد وأجساد قوم مختلفة . قيل ياأمير المؤمنين (ع) كيف العيش في ذلك الزمان ؟ فقال (ع) : خالطوهم بالبرانية . يعني في الظاهر . وخالفوهم في الباطن . للمرء مااكتسب وهو مع من أحبّ . وانتظروا مع ذلك الفرج من الله عزّ وجل)[1]

---

(١) الخصال للصدوق . (ج ١) . من (باب الأربعة) فقرة (٤) . وبحار الأنوار (ج ١) باب فرض العلم ووجوب طلبه والحث عليه وثواب العالم والمتعلم) فقرة (٦١) ص (١٧٩) .

بيـــان :

قوله (ع) : « قوام الدين بأربعة » عرفان حقيقة هذا الكلام المبارك وكيفية تقوّم الدين بهذه الأربعة يحتاج إلى تمهيد لبيان أنحاء المقوّم وموارد إطلاقاته فنقول ومن الله تعالى الاستعانة : المقوم يطلق على وجوه . منها : على ذاتيات الشيء من الجنس والفصل كما يقال : الجنس والفصل مقوم للنوع أو من المادة والصورة كما يقال للزّيد المتحقق في الخارج إن الصورة والمادة مقوم لوجوده . ومنها : على أجزاء المركب : لأن المركب بما هو مركب متقوم بأجزائه . كما لا يخفى . ومنها : على الأمر الخارجي الذي له مدخلية في أصل وجود الشيء كالعلة بالنسبة إلى المعلول . والاسطوانة بالنسبة إلى سقفية السقف وغير ذلك : لأن أمثال ذلك لا مدخلية له في ذاتيات الشيء . ولكنه مقوم لوجوده فالمعلول لا يمكن تحققه إلا بالعلة . وكذا السقف من حيث كونه سقفاً لا يمكن تحققه إلا بالاسطوانة . ومنها : على الأمر الخارجي الذي له مدخلية في بقاء الشيء بناء على كون العلة المبقية غير العلة المحدثة . وهي قد تكون عين العلة المحدثة . وقد تكون غيرها . كما قد تكون علة بقاء الحرارة في شيء غير علة وجودها فيه . لكن الظاهر أن اطلاق العلة على غير ما يكون علة لوجود الشيء مجاز فإذا تمهدت لك هذه المقدمة فأقول : إن المراد من قوله (ع) : « قوام الدين أربعة » بقاء الدين ودوامه : إذ لا ريب في أن هذه الأربعة المذكورة في هذا الحديث لا تكون من أجزاء ماهية الدين ولا من أجزاء وجوده : لأن ماهية الدين وحقيقته عبارة عن الاعتقاد بالأصول الثلاثة في وجه . وبالأصول الخمسة المعروفة في وجه آخر كما لا يخفى . وأيضاً لا تكون تلك الأربعة من أجزاء وجود الدين وتحققه : لأن وجوده وتحققه عبارة عن حصول التصديق بهذه الأصول الثلاثة أو الخمسة وتعلق نفس المؤمن بها . ولا ريب في أنّ التصديق من الكيفيات النفسانية القائمة بنفس كل واحد من المؤمنين . وبالجملة فنفس الاعتقاد بالأصول حقيقة الدين وماهيته وحصوله وتحققه في نفس المؤمن وجود الدين . وأيضاً لا تكون تلك الأربعة علة لحصول الإيمان : لأن علة حصوله ترتيب المقدمات المنطقية من التصورات الثلاثة . وترتيب الصغرى والكبرى على وجهها . الى غير ذلك من الأمور التي لها مدخلية في حصول التصديق . فتلك الأمور علة لحصول التصديق بأصول الديانة والتصديق بها هو الدين لا غيره . فإذا لم يمكن أن يكون المراد من قوله (ع) : « قوام الدين بأربعة » أحد هذه

الوجوه الثلاثة يبقى أن تكون الأربعة المذكورة علة لبقاء الدين ثم لا يخفى عليك أن كلّ واحد من تلك الأربعة جزء للعلة التامة المبقية للدين فمع عدم أحدها لا أثر لسائرها ، بل هو بحكم المعدوم .

قوله (ع) : « بعالم ناطق » للعلم ، في حد ذاته ، فضل وللنطق به فضل آخر ، ويدل على فضيلة العلم الأدلة الأربعة من الكتاب والسنة والعقل والإجماع وان كان فضله أوضح من أن يحتاج الى اقامة البرهان عليه . أما الكتاب فيستفاد من قوله تعالى في سورة الأنبياء : (ولوطاً آتيناه حكماً وعلماً)[1] وفي سورة النمل : (ولقد آتينا داود وسليمان علماً وقالا الحمد لله الذين فضلنا على كثير من عباده المؤمنين)[2] . وجه الدلالة أن الله تعالى فضلهما على كثير من عباده المؤمنين بالعلم ، وهو سبحانه في مقام الامتنان بإعطائهم العلم فلو كان شيء عنده تعالى أفضل من العلم لكان ينبغي لله تعالى أن يعطيهم إياه ؛ لأن فيض وجوده تام وفوق التمام ، وهم صلوات الله عليهم من جهة القبول تمام وفوق التمام فظهر لك من ذلك أن لا شيء أفضل من العلم . وبالجملة فالآيات القرآنية في فضيلة العلم وسمو مقام العلماء أكثر من أن تحصى ، واكتفيت بذكر الآيتين حباً للاختصار .

وأما السنة فالأخبار الدالة على فضيلته متواترة لفظاً ومعنى نشير هنا الى بعضها منها ما رواه في البحار بإسناده عن ابن الحجاج ، عن أبي عبد الله عليه السلام : « طالب العلم يستغفر له كل شيء حتى الحيتان في البحار والطير في جوّ السماء » . ومنها ما رواه فيها أيضاً بإسناده عن ابن ميمون ، عن جعفر بن محمد ، عن أبيه ، عن آبائه ، عن علي عليهم السلام قال : « قال (ع) قال رسول الله (ص) : فضل العلم أحب الى الله من فضل العبادة ، وأفضل دينكم الورع » . ومنها ما رواه فيها أيضاً عن غوالي اللآلي ، عن رسول الله (ص) أنه قال : « العلم مخزون عند أهله وقد أمرتم بطلبه منهم » وفيها أيضاً أنه قال الصادق عليه السلام : « لو علم الناس ما في العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج » ـ والمهج ، كما في المجمع ، جمع المهجة وهي دم القلب ، واللجج جمع اللجة وهي معظم البحر ـ ومنها ما روي عن كتاب إكمال الدين ، بإسناده عن الصادق

(١) سورة الأنبياء ، آية (٧٤) .

(٢) سورة النمل ، آية (١٥) .

(ع) عن آبائه ، عن علي (ع) قال : (قال رسول الله (ص) : ما جمع شيء الى شيء أفضل من حلمٍ إلى علم » إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الدالة على فضيلته وفضيلة تعليمه وتعلّمه .

وأما الإجماع فاتفاق الخاصة والعامة بل جميع أهل الأديان وملل العالم قائم على فضيلة العلم .

وأما العقل فلا ريب في أن كل عاقل يحكم بغريزة عقله بأن فضيلة الإنسان على جميع الحيوانات انما تكون بالعلم . ويحكم العقل حكماً قطعياً بأن العلم خير من الجهل . ثم لا يخفى عليك أن العلم بإطلاقه وان كان يشمل جميع العلوم الا أنّ الظاهر أنَّ المراد من العلم الذي أُثني عليه في الكتاب والسنة خصوص العلوم الثلاثة لا مطلقه . أولها وأفضلها : المعرفة بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله وخلفائه ويوم المعاد ومقدماتها . وثانيها : العلم بالأخلاق مكارمها ومساوئها مقدمة للاتصاف بمكارمها والاجتناب عن مساوئها . ثالثها : العلم بالأحكام الشرعية ومقدماتها مقدمة للعمل بها لكونه مطلوباً لغيره كما تقدمت الإشارة الى تفصيل ذلك كله في شرح الحديث الثاني ان شئت فراجع اليه .

وأما النطق بالعلم وتعليمه للغير فله فوائد كثيرة ومنها ما هي راجعة الى نفس المتعلم ومنها ما هي راجعة الى دين الله سبحانه . أما الفوائد الراجعة الى نفس العالم فهي أمور :

الأول : امتثال أمر الله سبحانه بالنطق بالعلم في قوله عزّ من قائل مخاطباً لنبيه (ص) : (ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة)[1] وفي قوله تعالى : (فذكر فإنّ الذكرى تنفع المؤمنين)[2] . وفي قوله سبحانه : (فذكر إن نفعت الذكرى)[3] . إلى غير ذلك من الآيات الدالة على المطلوب .

الثاني : ما أعدّه الله تعالى له في الآخرة من الثواب الجزيل والأجر الجميل

---

(١) سورة النحل ، آية (١٢٥) .

(٢) سورة الذاريات . آية (٥٥) .

(٣) سورة الأعلى . آية (٩) .

المستفاد من الأخبار المستفيضة . منها ما رواه في المجلد الأول من البحار ، عن تفسير الإمام العسكري عليه السلام . وعن احتجاج الطبرسي بإسناده الى أبي محمد العسكري قال : « قال علي بن أبي طالب عليه السلام : من كان من شيعتنا عالماً بشريعتنا فأخرج ضعفاء شيعتنا من ظلم جهلهم الى نور العلم الذي حبوناه به جاء يوم القيامة وعلى رأسه تاج من نور يضيء لأهل جميع العرَصات ، وعليه حلة لا يقوم لأقل سلك منها الدنيا بحذافيرها . ثم ينادي منادٍ : يا عباد الله . هذا عالم من تلامذة بعض علماء آل محمد ألا فمن أخرجه في الدنيا من حيرة جهله فليتشبث بنوره ليخرجه من حيرة ظلمة هذه العرَصات إلى نُزَه الجنان فيخرج كل من كان علمه في الدنيا خيراً أو فتح عن قلبه من الجهل قفلاً أو أوضح له عن شبهة » .

ومنها ما رواه أيضاً فيها بإسناده عن أبي محمد العسكري عليه السلام قال : « قال الحسين بن علي (ع) : من كفل لنا يتيماً قطعته عنا محبتنا باستتارنا فواساه من علومنا التي سُقطت اليه حتى أرشده وهداه . قال الله عز وجل : يا أيها العبد الكريم المواسي أنا أولى بالكرم منك اجعلوا له يا ملائكتي في الجنان بعدد كل حرف علمه ألف ألف قصر وضموا اليها ما يليق بها من سائر النعم » .

الثالث : أن التعليم يصير سبباً لازدياد العلم ورسوخه في نفس العالم : لأن بذل العلم ليس كبذل المال حيث ان المال ينقص ببذله ظاهراً وان كان يزيد باطناً كما روي عن أمير المؤمنين (ع) : « الزكاة نقص في الصورة وزيادة في المعنى » بل العلم ينمو ببذله ويشتد ويزيد ، كما قال أمير المؤمنين لكميل بن زياد : « والمال تنقصه النفقة والعلم يزكو على الإنفاق » .

الرابع : أن النطق بالعلم موجب لفرح النفس وانبساطها . ولعله الى ذلك يشير ما رواه في البحار بإسناده عن موسى بن جعفر (ع) عن آبائه (ع) عن النبي (ص) قال : « لا خير في العيش إلا لمستمع واعٍ أو عالم ناطق » فتدبر . بخلاف حبسه في القلب فإنه موجب لانقباض النفس كما هو ظاهر لأهله . ويشهد عليه قول أمير المؤمنين (ع) لكميل أيضاً : « آه آه إن ههنا . وأشار (ع) بيده الى صدره . لعلماً جمًّا لو أصبت له حملة » الحديث . وأما الفوائد الراجعة الى نفس المتعلم والفوائد الراجعة الى دين الله

سبحانه فهي ظاهرة لا سترة فيها أصلاً ضرورة أن الجاهل لا يمكنه الترقي من المرتبة النازلة الحيوانية الى مرتبة الكمال الإنساني إلا ببركة وجود العلماء وتعليماتهم كثرهم الله تعالى وأيدهم بالتأييدات الغيبية .

قوله (ع) : « مستعمل له » إنما جعل العالم الناطق المستعمل لعلمه أحد قوائم الدين دون غير الناطق وغير المستعمل له لبداهة أن العالم اذا لم ينطق بعلمه تصير فائدة علمه منحصرة في نفسه . واذا نطق بعلمه ولكن لم يعمل به فلا يؤثر كلامه في قلوب الناس اذ يكذب فعله قوله . وتأثر الفعل أكثر من القول ؛ لأن العلم يدرك بالبصيرة ، والعمل يدرك بالبصر . وأرباب الأبصار أكثر من أرباب البصائر بل اذا لم يعمل بعلمه ونطق به كان ضره الى دين الله تعالى أكثر من نفعه ولم يزدد من الله الا بعدا كما في الخبر . ولذا يكون عقوبة العالم في معاصيه أعظم من عقوبة الجاهل اذ يزل بزلقه عالم كثير . كما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام : « زلة العالم كانكسار السفينة تغرق ويغرق معه خلق » وروي عنه (ع) أيضاً أنه قال : « قصم ظهري رجلان عالم متهتك وجاهل متنسك » أعاذنا الله تعالى من علم بلا عمل ؛ فإن علم العالم ونطق به . وعمل على طبقه ؛ فهذا هو الذي يدعى عظيماً في ملكوت السماء كما في الخبر . والأخبار الدالة على جميع ما ذكرناه في شرح قوله (ع) : « مستعمل له » كثيرة مستفيضة فراجع اليها .

قوله (ع) : « وبغني لا يبخل بفضله على أهل دين الله » يحتمل فيه وجوه ، منها : أن يكون المراد من الفضل خصوص المال أي بفضل ماله . وأن يكون المراد من أهل دين الله تعالى خصوص العلماء فيكون المعنى : وبغني لا يبخل بماله على العلماء . ومنها أن يكون المراد من الفضل الأعم من المال وغيره ومن أهل دين الله خصوص العلماء فيصير المعنى : وبغني لا يبخل بإعانته وفضله بجميع أقسامهما من المال واليد واللسان وغيرهما على العلماء ؛ لأن الفضل وان كان في بادئ النظر ينصرف الى المال إلا أنه ليس انصرافه بحيث يقيد به إطلاقه لأن الفضل يطلق على الأعم من ذلك اللهم إلا أن يقال : إنّ ذكر الغني قبل الفضل .

وقوله عليه السلام في ذيل الخبر : « بخل الغني بماله » يصير قرينة على أن المراد من الفضل : المال لا غيره . ويمكن الذّب عنه بأن ليس فضل الغني منحصراً في ماله

بشهادة الوجدان ، لأن لازم الغنى الجاه عند الناس ومسموعية الكلمة وغيرها . كما في الديوان :

رأيت الناس قد مالوا إلى من عنده مال
ومن لا عنده مال فعنه الناس قد مالوا

فلا يصير ذلك قرينة لتخصيص الفضل بالمال . وأما قوله (ع) في ذيل الخبر « وبخل الغني بماله » فيمكن أن يكون كلمة « ما » في قوله (ع) « بماله » موصولة لا أنها جزء كلمة المال الداخل عليه حرف الجر فيصير المعنى حينئذ : وبخل الغني بالذي له من المال والجاه وغيرهما على أن كلمة « بماله » لا تكون في الحديث الذي رواه في البحار عن روضة الواعظين . وهكذا فيما رواه فيها عن تفسير العسكري عليه السلام . ولكن في الأخير هذه الفقرة تكون كذا : « وبخل الغني بمعروفه » ولكن الإنصاف أن هذا الاحتمال أبعد الاحتمالات للزوم التكلف في الكلام كما لا يخفى . ومنها أن يكون المراد من كل منهما المعنى الأعم : لأن الفضل يطلق على الأعم من المال وغيره . وأهل دين الله تعالى كذلك أي إطلاقه يشمل العلماء وغيرهم . ومنها أن يكون المراد من الفضل خصوص المال . كما هو المتبادر منه ومن أهل دين الله تعالى العلماء وغيرهم . وهذا هو الأظهر لأن أهل دين الله بإطلاقه يشمل جميع المؤمنين . ولا مقيد لهذا الإطلاق . فإطلاقه باق بحاله . وأما وجه تقوم الدين بذلك فلأنه لا شك في أن من استأصل واختل أمر معاشه يختل أمر معاده كما اشتهر قولهم : « من لا معاش له لا معاد له » كيف لا والنفس والبدن وان كانا شيئين متباينين لتجرد الأولى على ماهو التحقيق . ومادية الثاني إلا أنّ بينهما كمال الارتباط والمناسبة بحيث ينفعل كل واحد منهما اذا انفعل صاحبه لورود الآلام عليه . كما يشاهد ذلك فيمن له مرض بدني فتتأثر نفسه منه ويصيرها عليلة : ولذا قيل : نفس العليل عليلة . وكذلك الحال في الآلام النفسانية من الحزن والغمّ وغيرهما . فيتأثر البدن عنها وتصيره عليلاً . فلو تفضل أغنياء كل زمان بمالهم على أهل دين الله تعالى لتنظيم أمر معاشهم به لكان يمكن لهم اصلاح أمور معادهم من كسب المعارف الحقة . والأخلاق الحسنة . والأعمال الصالحة وإلا فلا . فحينئذ صحَّ أن يقال : إنَّ بذل الأغنياء على الفقراء من المؤمنين مقوم لدين الله تعالى .

قوله (ع) : « وبفقير لا يبيع آخرته بدنياه » ضرورة أنَّ الفقير الذي لا يبيع آخرته بدنياه هو الذي يحفظ دين الله سبحانه بصبره وقناعته ، بل كونه كذلك مع شدة

احتياجه يكشف عن أنه يكون مؤمناً حقيقياً ولم يكن إيمانه صورياً فيرغّب عمله الناس في الآخرة ، وحيث إنّ عدة الفقراء في كل الأزمنة أكثر من غيرهم فإن حفظوا دينهم وآخرتهم واستقاموا على ذلك صحّ أن يقال : إنهم ركن من أركان دين الله تعالى ومقوم له ، ولو لم يكونوا كذلك ليذهب دينهم وآخرتهم بدنياهم ، فحينئذ لم يبق لدين الله سبحانه أهل إلا عدة قليلة فيصير دين الله تعالى في معرض الزوال والفناء لقلة أهله ، كما في زماننا هذا .

قوله (ع) : « وبجاهل لا يتكبر عن طلب العلم » : لأنه لا شكّ في أن كل أحد من الناس غير الأنبياء والأوصياء جاهل عند ولادته عن أمه ، كما قال سبحانه في سورة النحل : (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً ، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون)[1] فإن تكبر عن طلب العلم وأخذه وطلبه عن العلماء يبق على جهله لا محالة فيصير مصداقاً لقوله (ع) : « همج رعاع » المروي في البحار عن كتاب إكمال الدين عن كميل بن زياد قال : « قال أمير المؤمنين عليه السلام : الناس ثلاثة : عالم ربّانّي ، ومتعلم على سبيل نجاة ، وهمج رعاع أتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح لم يستضيئوا بنور العلم فيهتدوا ولم يلجؤوا الى ركن وثيق » والحديث طويل اقتصرنا منه على موضع الحاجة . وبالجملة فالجاهل المتكبر عن طلب العلم ضره أكثر من نفعه بالنسبة الى دين الله سبحانه . وهذا ظاهر لا سترة عليه أصلاً .

قوله (ع) : « رجعت الدنيا الى ورائها القهقرى » وفي بعض النسخ بدل هذه الجملة هكذا : « رجعت الدنيا على تراثها قهقرى » قال العلامة المجلسي قدس الله سره في المجلد الأول من البحار بعد نقل الحديث المتضمن على تراثها ما صورته : « بيان رجعت الدنيا على تراثها كذا فيما عندنا من النسخ ، ولعل المراد : رجعت مع ما أورثته الناس من الأموال والنعم أي يسلب عن الناس نعمهم عقوبة على هذه الخصال . والأصوب على ورائها كما سيأتي » انتهى كلامه رفع مقامه .

---

(١) : سورة النحل ، آية (٧٨) .

أقول : ويحتمل كون الكلمة في الأصل : ترابها بالباء الموحدة التحتانية بعد الألف لا الثاء المثلثة الفوقانية وكتبها بالثاء سهو من قلم بعض النساخ . فإن كان كذلك فهو كناية عن الخراب والفساد والاضمحلال ؛ لفساد أهله . وإن كانت الكلمة الى ورائها كما هو الأصوب فلعل المراد منه : رجعت الدنيا الى الفناء لهذه الخصال . كما كانت كذلك قبلاً . ويحتمل أن يكون المراد رجوع الناس الى زمان الجاهلية لشيوع هذه الخصال بينهم أي يسلب دين الله تعالى منهم .

قوله (ع) : « فخالطوهم بالبرانية » حكي عن النهاية أنه قال : « في حديث سلمان : « من أصلح جوّانيه أصلح الله برّانيه » أراد بالبرّاني : العلانية والألف والنون من زيادات النسب كما قال في صنعاء صنعاني وأصله من قولهم : خرج فلان برّاً أي خرج الى البرّ والصحراء » انتهى .

قوله (ع) : « للمرء ما اكتسب » أي لا تغركم المخالطة معهم اذا لم تكن بحيث يكتسب منهم الأخلاق الذميمة والصفات الخبيثة فلا بد من الاقتصار على قدر الضرورة كي لا تتأثر النفس فتتصف بخصالهم ؛ لأن في المعاشرة والمصاحبة والمجالسة آثاراً غريبة لا تكاد تخفى على النّاقد البصير .

قوله (ع) : « وهو مع من أحب » الظاهر أن المراد من هذا الكلام أنه يحشر مع من أحبه في الدنيا . والأخبار بذلك مستفيضة حتى انه لو أحبّ حجراً لحشر معه . والسرّ فيه أن الإنسان يحشر مع صور مكتسباته . وهي محبوبه وأنيسه . وحاصل المراد من أدرك ذلك الزمان فليخالط مع أهله بقدر رفع اضطراره . وليحفظ نفسه عن الميل اليهم والركون والوثوق بهم . والطمع بما في أيديهم . ومن تأمل بعين بصيرته في زماننا هذا يجده مصداقاً لهذا الحديث الشريف ؛ إذ ترى أنّ علماءنا يكتمون علومهم للتقيّة أو لغيره . والجهال مع دعواهم الإسلامية يتكبرون عن تعلم الأحكام الشرعية والاعتقادات الدينية . ويرون اتباع العلماء وأخذ الأحكام منهم عاراً على أنفسهم بل لا يتواضع الجهال خصوصاً المتمولين منهم للعلماء ويرون إكرامهم والتواضع لهم شيناً على أنفسهم مع أنه روي عن النبي (ص) أنه قال : « من أكرم عالماً فقد أكرمني . ومن أكرمني فقد أكرم الله . ومن أهان عالماً فقد أهانني . ومن أهانني فقد أهان الله » وروى المحدث

القاساني قدس الله سره في كتابه المسمى بعلم اليقين في أصول الدين أنّ الله تعالى يحاسب عبداً فترجح سيئاته حسناته فيأمر الله تعالى به الى النار. فإذا ذهب به يقول تعالى لجبرئيل: أدرك عبدي واسأله هل جلس مع العلماء في الدنيا فاغفر له بشفاعتهم؛ فيسأله جبرئيل فيقول: لا. فيقول: هل جلس على مائدة مع عالم قط؛ فيسأله: فيقول: لا. فيقول: هل سكن مسكناً يسكن فيه عالم؟ فيسأله فيقول: لا. فيقول هل يشبه اسمه اسم عالم فإن وافقه غفرت له؟ فيسأله. فيقول: لا. فيقول لجبرئيل: سله هل أحب رجلًا يحب العلماء؟ فيسأله فيقول: نعم. فيقول الله تبارك وتعالى لجبرئيل: خذ بيده وأدخله الجنة فإنه كان يحب رجلًا في الدنيا كان ذلك الرجل يحب العلماء». والغرض من ذكر هذا الحديث بيان جلالة قدر العلماء وفضيلة إكرامهم. وما أعد لذلك من الأجر في الدنيا والآخرة. والفقراء يبيعون دينهم بشيء حقير من الدنيا. والأغنياء مع كثرة مالهم يبخلون بفضل مالهم. وإنفاقه على أهل دين الله تعالى من العلماء والمؤمنين والمتقين لعدم اعتنائهم بشأن هؤلاء. وعدم قدر هؤلاء عندهم. فهذا زمان امتحن الله سبحانه فيه عباده أعاذنا الله تعالى وجميع المؤمنين من فتنه وشروره.

قوله (ع): «وانتظروا مع ذلك الفرج من الله عز وجل» يمكن أن يكون المراد من انتظار الفرج انتظار ظهور القائم المنتظر عجّل الله تعالى فرجه الشريف فيستكشف منه أن صيرورة الزمان كذلك من علائم الظهور. ويمكن أن يكون المراد من الفرج غير الظهور فيصير لازم المعنى أن من أدرك ذلك الزمان فلا ملجأ له إلا الله سبحانه لحفظه من شرور أهله وفتنه ومحنه.

تذكرة لا تخلو من تبصرة وهي أنَّه بقوله (ع) في ذيل هذا الحديث الشريف: «خالطوهم بالبرانية يعني في الظاهر وخالفوهم في الباطن» يمكن أن يقيد إطلاقات أخبار حقوق المسلم على المسلم بالمؤمن الكامل المؤدي لحقوق الأخوّة كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى في شرح الحديث الخامس والثلاثين فانتظر له. وليكن هذا ببالك. والله الموفق والمعين.



الحديث الثامن والعشــرون

وبسندي المتصل الى الشيخ الجليل أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّي طاب ثراه في معاني الأخبار . عن أحمد بن محمد بن عبد الرحمن المروزي المقري ، عن أبي عمرو محمد بن جعفر المقري الجرجاني ، عن أبي بكر محمد بن الحسن الموصلي ، عن محمد بن عاصم الطريقي ، عن أبي زيد عباس بن يزيد بن الحسن الكحال ، عن أبيه قال : حدثني موسى بن جعفر عن أبيه الصادق عليهما السلام ، عن أبيه ، عن جدّه ، عن أبيه ، عن علي بن أبي طالب عليهم السلام قال :

« قال رسول الله صلى الله عليه وآله : إنَّ الله خلق العقل من نور مخزون مكتوب في سابق علمه الذي لم يطلع عليه نبي مرسل ولا ملك مقرب فجعل العلم نفسه ، والفهم روحه ، والزهد رأسه ، والحياء عينه ، والحكمة لسانه ، والرأفة فمه ، والرحمة قلبه ، ثم حشاه وقراه بعشرة أشياء : باليقين ، والإيمان ، والصدق ، والسكينة ، والإخلاص ، والرفق ، والعطية ، والقنوع ، والتسليم ، والشكر ثم قال له : أدبر فأدبر ثم قال له : أقبل فأقبل ثم قال له : تكلم ، فقال : الحمد لله الذي ليس له ضدّ ولا ندّ ، ولا شبه ولا شبيه ، ولا كفو ولا عديل ، ولا مثل ولا مثال ، الذي كل شيء لعظمته خاضع ذليل . فقال الرّب تبارك وتعالى :

وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أحسن منك ، ولا أطوع لي منك ، ولا أرفع منك ، ولا أشرف منك ، ولا أعزّ منك ، بك أوحد ، وبك أعبد ، وبك أُدعى ، وبك أُرتجى ، وبك أُبتغى ، وبك أُخاف ، وبك أُحذَر ، وبك الثواب ، وبك العقاب . فخرّ العقل عند ذلك ساجداً وكان في سجوده ألف عام ، فقال الربّ تبارك وتعالى بعد ذلك : ارفع رأسك ، وسَلْ تُعطَ ، واشفع تشفّع ، فرفع العقل رأسه فقال الله جل جلاله لملائكته : أشهدكم أني قد شفّعته فيمن خلقته فيه »[1] .

بيـــان :

قبل الشروع في شرح الحديث نقدم فائدة لا تخلو عن عائدة وهي أنه يدلّ على وجود العقل وأفضليته من جميع الموجودات الكتاب العزيز ، والأخبار المستفيضة . أما الكتاب فقد أثنى عليه في مواضع عديدة منها قوله عزّ من قائل : « إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون »[2]. وروي في الكافي بإسناده عن هشام بن الحكم قال : « قال لي أبو الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام : يا هشام ، إنّ الله تعالى بشّر أهل العقل والفهم في كتابه فقال : (بشّر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب)[3] . يا هشام ، إنّ الله تعالى أكمل للناس الحجج بالعقول ونصر النبيين

---

(١) معاني الأخبار للصدوق ، (باب معنى نفس العقل وروحه ورأسه وعينه ولسانه وفمه وقلبه وما قوي به) ص (٢٩٧) ؛ وبحار الأنوار (ج ١) ، (باب علامات العقل وجنوده) ص (١٠٧) فقرة (٣)

(٢) سورة البقرة ، آية (١٦٤) .

(٣) سورة الزمر ، آية (١٨) .

بالبيان . ودلّهم على ربوبيته بالأدلة فقال : (وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخّر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون)[1] . يا هشام . قد جعل الله ذلك دليلاً على معرفته : بأنّ لهم مدبّراً فقال : (وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون)[2] وقال : (وهو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم لتكونوا شيوخاً ومنكم مَنْ يتوفى من قبل ولتبلغوا أجلاً مسمىً ولعلكم تعقلون)[3] . وذكر (ع) الآيات الدالة على شرافة العقل وفضله . الى أن قال (ع) : وقال تعالى : (ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء صمٌّ بُكْمٌ عُميٌ فهم لا يعقلون)[4] » والحديث طويل متضمن لجلّ الآيات الدالة على فضيلة العقل إن شئت فراجع اليه .

وأما الأخبار المستفيضة فمنها ما رواه في الكافي بإسناده عن محمد بن مسلم . عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال : « لمّا خلق الله العقل استنطقه ثم قال له : أقبِل فأقبل . ثم قال له : أدبِر فأدبَر ثم قال : وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحبّ الي منك ولا أكملتك إلا فيمن أحبّ . أما إني إياك آمر . وإياك أنهى . وإياك أعاقب . وإياك أثيب » . ومنها ما رواه فيه أيضاً عن الحسن بن الجهم قال : « سمعت الرضا (ع) يقول : صديق كل امرئ عقله . وعدوّه جهله » . ومنها ما رواه فيه أيضاً عن عدة من أصحابه . عن أحمد بن محمد بن خالد . عن بعض أصحابه . رفعه قال : « قال رسول الله (ص) : ما قسّم الله للعباد شيئاً أفضل من العقل . فنوم العاقل أفضل من سهر الجاهل . وإقامة العاقل أفضل من شخوص الجاهل . ولا بعث الله نبياً ولا رسولاً حتى يستكمل العقل . ويكون عقله أفضل من عقول جميع أمته . وما يضمر النبي (ص) في نفسه أفضل من اجتهاد المجتهدين . وما أدى العبد فرائض الله حتى عقل عنه . ولا بلغ

---

(١) سورة البقرة . آية (١٦٤) .

(٢) سورة النحل . آية (١٢) .

(٣) سورة غافر . آية (٦٧) .

(٤) سورة البقرة . آية (١٧١) .

جميع العابدين في فضل عبادتهم ما بلغ العاقل . والعقلاء هم أولوا الألباب الذين قال الله تعالى : (وما يتذكر الا أولوا الألباب)[1] » . الى غير ذلك من الأخبار المتواترة معنىً . فلنشرع الآن في شرح الحديث بعون الملك القديم .

قوله (ص) : « خلق العقل من نور » لعل المراد بالنور هنا الوجود المنبسط الذي هو قائم بذاته ومقوم لغيره . ويشبه الوجود المنبسط النور في كونه ظاهراً بذاته ومظهراً لغيره . أي هو موجود بذاته ومظهر وموجد لغيره من الممكنات . فالمراد ـ والله أعلم ـ أنه تعالى خلق العقل من نور وجوده . قال العلّامة المجلسي قدس الله سره في مرآته ما صورته : « اعلم أنّ النور لمّا كان سبباً لظهور المحسوسات يطلق على كل ما يصير سبباً لظهور الأشياء على الحسّ والعقل . فيطلق على العلم وعلى أرواح الأئمة (ع) وعلى رحمة الله سبحانه . وعلى ما يلقيه في قلوب العارفين من صفاء وجلاء به يظهر عليهم حقائق الحكم ودقائق الأمور . وعلى الربّ تعالى ؛ لأنه نور الأنوار منه يظهر جميع الأشياء في الوجود العيني والانكشاف العلمي » انتهى المقصود من كلامه زيد في إكرامه .

قوله (ص) : « في سابق علمه » يمكن أن يكون الجارّ متعلقاً بخلق فيصير المعنى : خلق العقل من الوجود الذي سابق علمه سبقاً رتبياً ؛ لأن ذاته تعالى بذاته علة لوجود العقل . والعلم بالعقل متأخر عن وجوده . وهذا اشارة الى علوّ مرتبة العقل أي خلقه تعالى من كمُون ذاته سبحانه . ولا يتقدمه شيء الا الوجود الحق الحقيقي الإلهي . ويمكن أن يكون الجار متعلقاً بمخزون فيصير المعنى حينئذٍ أن الله خلق العقل من نور مخزون في سابق علمه الذي كان قبل وجود الموجودات . فعلى هذا يرجع الضمير في « عليه نبي مرسل » الى العلم . بخلاف الاحتمال الأول فإن الضمير في عليه بناءً عليه يرجع الى النور .

والحاصل أنّ هذا الكلام يحتمل وجهين : الأول : أن يكون المراد أن الله تعالى خلق العقل من وجوده الذي سبق كل شيء حتى علمه الذي هو متأخر عن وجوده تأخراً رتبياً لا زمانياً . وهذا لا ينافي عينية علمه تعالى مع ذاته ؛ لأن علمه تعالى عين ذاته مصداقاً وغيرها مفهوما . الثاني : أن يكون المراد أنّ الله تعالى خلق العقل من علمه الذي

---

(١) سورة البقرة . آية (٢٦٩) .

هو عين ذاته ومتقدم على الممكنات تقدماً رتبياً وزمانياً معاً ضرورة أن الله تعالى خلق الأشياء بالعلم . واحتمال الأخير أظهر .

قوله (ص) : « فجعل العلم نفسه » قد شبه (ص) العقل الذي هو من الروحانيات بالإنسان الذي هو من الجسمانيات في إثبات الأعضاء له مضافاً الى أنّ تشبيه المعقول بالمحسوس أمر شائع يوجب تقريبه الى الأذهان لنكتة لطيفة . يحتمل كونها أحد شيئين : الأول : الإشارة الى سعة وجود العقل . فكما أن الانسان جامع لما في الكون ولا يكون موجود من الموجودات إلا أنّ منه أنموذجاً فيه وهو نوع أخير في الأنواع . فكذا العقل إذ هو جامع لكل فعليات ما دونه فجميع الفضائل والكمالات منبعث من كمون ذاته . فكأن جميع الفضائل أجزاء لوجوده ومتقوم به . الثاني : تشبيه فضائله وكمالاته التي هي بمنزلة أجزائه بأجزاء الإنسان لخصوصية تكون في كل واحدٍ منها وسنبين لك منها ما خطر بالبال من فضل ذي الجلال . فلعل تشبيه العلم بالنفس لتعلقه بالمعلوم . فكما أن النفس متعلق بالبدن . فكذلك العلم متعلق بالمعلوم فالعقل يشبه الإنسان في أنّ للعقل شيئاً له تعلق بالغير وهو العلم . ويشبه العلم النفس من جهة كون نفس كل شيء عينه وحقيقته . فالعلم أيضاً باعتبار يكون عين العقل ومأخوذاً في حقيقته .

قوله (ص) : « والفهم روحه » تشبيه الفهم بالروح لعله لعدم تعلقه بشيء . فكما أن الروح لكونها لطيفة مدركة ربانية من عالم الأمر . كما قال عزّ من قائل : (قل الروح من أمر ربي)[1] ولا تعلق له بشيء بحيث يكون التعلق مأخوذاً في حقيقته . فالفهم على أحد معنييه . كذلك لا تعلّق له بغيره ؛ لأن الفهم كالروح يطلق على معنيين فتارة يطلق ويراد به العلم . وأخرى يطلق ويراد به مبدأ العلم وهو قوة التمييز والإدراك . والمراد منه هنا الثاني . كما أنّ الروح قد يطلق ويراد به النفس . كما في قولهم : الروح الحيواني . والروح الإنساني . وقد يطلق ويراد به اللطيفة الربانية وهو الذي يتعلق بالنفس الحيوانية تعلق التدبير والحكومة والسلطنة والاستيلاء لا غيرها. والمراد منه الثاني . فالعقل يشبه الإنسان في كونه ذا روح لا تعلق له بالغير .

قوله (ص) : « والزهد رأسه » جعل الزهد للعقل بمنزلة الرأس . لعله لكونه من

---

(١) سورة الإسراء . آية (٨٥) .

أجزائه الرئيسية وأعضائه الركنية فكما أنه لا يمكن بقاء الانسان بدون الرأس فكذلك لا يمكن بقاء العقل بدون الزهد في الدنيا . والسرّ في ذلك أنّ حبّ الدنيا وما فيها باعث لتضعيف العقل وتقوية القوى الحيوانية . فتقوية العقل وإبقاؤه موقوف على الزهد في الدنيا . وسنزيدك شيئاً من ذلك ونعرّفك معنى الزهد في شرح الحديث التاسع والعشرين . فليكن هذا ببالك وانتظر له .

قوله (ص) : « والحياء عينه » حكي عن الراوندي قدس الله سره أنّه قال في كتابه ضوء الشهاب : « الحياء انقباض النفس عن القبائح وتركها لذلك يقال : حيي يحيى حياء فهو حَيي واستحيى فهو مستحي واستحى فهو مستح . والحياء اذا نسب الى الله تعالى فالمراد به التنزيه وأنه تعالى لا يرضى فيوصف بأنه يستحيي منه ويتركه كرماً » انتهى . وينبعث الحياء من العقل عند ادراك حضور الغير لا سيما العظيم الذي هو أعظم منه . ولذا يكون محله العين ؛ لأن بها تدرك النفس غالباً حضور العظيم . وتنقبض عن ظهور قبائحها . وجعل الحياء عيناً للعقل إنما هو لكونها محلاً له وسبباً لحصوله نظير تسمية المحل بالحال والمسبب بالسبب مجازاً . كما في قولهم : جرى الميزاب وأحرق زيد عمرواً . كما أن العين في الانسان ركن من أركان وجوده وان الانسان بدون العين ناقص ويكون في معرض الفناء . فكذلك الحياء ركن من أركان العقل . والعقل بلا حياء ناقص . بل يمكن أن يقال : ان العقل بلا حياء ليس بعقل واقعاً بل يشبهه لكونهما متلازمين في الوجود . كما يستفاد ذلك من بعض الأخبار . كالمروي في الكافي بإسناده عن علي (ع) قال : هبط جبرئيل (ع) على آدم (ع) فقال : يا آدم (ع) إني أمرت أن أُخيّرك واحدة من ثلاث فاخترها ودع اثنتين فقال له آدم : يا جبرئيل . وما الثلاث . فقال : العقل . والحياء . والدين فقال آدم (ع) : فإني قد اخترت العقل . فقال جبرئيل (ع) للحياء والدين : انصرفا ودعاه . فقالا : يا جبرئيل إنّا أُمرنا أن نكون مع العقل حيث كان . قال : فشأنكما وعرج . ونحن بالحس والعيان نجد أن كل من كان عاقلاً كان حييّاً ونرى زيادة العقل في الشخص سبباً لزيادة حيائه وكونه مساوياً للعقل في أفراد الناس فكما أن الانسان التام الخلقة والصحيح لا ينفك عن العين فكذلك العقل التام والصحيح لا ينفك عن الحياء كما هو ظاهر لا يخفى .

ثم اعلم أنّ الحياء صفة شريفة ويكفيك في شرافته ما روي عن النبي (ص) :

« أربع من كنَّ فيه وكان من قرنه الى قدمه ذنوباً بدّلها الله حسنات : الصدق . والحياء . وحسن الخلق . والشكر » وليعلم أن الحياء ينقسم الى ممدوح ومذموم والأول ما كان ناشئاً من العقل وهو ما يكفّ صاحبه عن الإتيان بشيء يحكم الشرع أو العقل الخالي من شوائب الأوهام بقبحه . والثاني ما كان ناشئاً من الحمق . وهو ما يكفّ صاحبه عن أمر ليس له قبح عند الشرع والعقل . بل له الحسن عندهما . ولكن يستقبحه العرف والعوام كالسؤال عن بعض المسائل الدينية مثل أحكام الدماء الثلاثة للنساء . ويدل على ذلك ما روي عن النبي (ص) : « الحياء حياءان : حياء عقل . وحياء حمق . فحياء العقل هو العلم وحياء الحمق هو الجهل » وينقسم الحياء أيضاً باعتبار آخر الى قسمين : حياء من الخالق . وحياء من الخلق والموجود منه في غالب الناس هو القسم الثاني من كل واحد من القسمين وإن كان بين القسمين الأخيرين شبه تلازم في الوجود . كما روي عن النبي (ص) : « الحياء والإيمان في قرن واحد . فإذا سلب أحدهما اتبعه الآخر » يعني أن من لم يكفّه الحياء عن القبيح فيما بينه وبين الناس فهو لا يكفّه عن القبيح فيما بينه وبين ربه عز وجل . ومن لم يستحي من الله عز وجل وجاهر بالقبيح فلا دين له .

قوله (ص) : « والحكمة لسانه » الحكمة في اللغة بمعنى الإتقان . وفي اصطلاح الحكماء هي العلم بحقائق الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية . وفي اصطلاح علماء الأخلاق هي ما يتوسط بين الجرنبرة والبلاهة . والظاهر أن المراد منها هنا الأول ونزّل (ص) الحكمة بمنزلة اللسان للعقل ؛ لأنه كما يعرف ما في ضمير الإنسان باللسان والنطق فكذلك يعرف العقل بالحكمة فجعل (ص) الحكمة لسان العقل لكونهما مظهراً للعقل فكأنها لسانه .

قوله (ص) : « والرأفة فمه » لعل جعل الرأفة للعقل بمنزلة الفم له . لظهور الرأفة منه . بل في الغالب تتحقق الرأفة من الفم . كما هو واضح . وفي نسخة أخرى بدل هذه الجملة كذا « والرأفة همّه » والهم بمعنى حديث النفس بفعل الشيء قال في المجمع : الهمّ بالأمر : حديث النفس بفعله . يقال : همَّ بالأمر يهمُّ همّاً وجمعه : هموم . وأهمه الأمر اذا عنى به يحدث نفسه . والفرق بين الهمّ بالشيء والقصد اليه أنّه قد يهمّ بالشيء قبل أن يريده ويقصده بأنه يحدث نفسه به وهو مع ذلك مقبل على فعله » الى أن قال :

« هممت بالشيء أهمُّ همّاً : أردته وقصدته » انتهى المقصود من كلامه . وأنت خبير بأن همّ كل شخص يكون على حسب ما يقتضيه ذاته . فمن كان له نفس شريفة فهمّه أيضاً شريف . فالعقل لشرافة ذاته وعلوّ مرتبته همُّه لا يكون إلا الرأفة وإيصال الفيض على ما دونه ؛ ولذا ورد في الحديث المروي في نهج البلاغة : « التودّد نصف العقل » وقال ابن أبي الحديد في شرحه : « اذا كان التودد نصف العقل فالتباغض كل الجنون » .

قوله (ص) : « والرحمة قلبه » قد جعلت الرحمة بمنزلة القلب له : لكونه محلاً للرحمة . فكما أن القلب في الإنسان محل لظهور الخيرات من قبله فكذلك الرحمة في العقل منشأ لظهور الخيرات من قبله .

قوله (ص) : « ثم حشاه وقراه بعشرة أمثال » قال في المجمع في الحديث « واحشِ ركعتي الفجر بصلاة الليل » : « هو على التشبيه أي أدخلهما فيها ولا تفرق بينهما » وقال فيه أيضاً : « قال الجوهري : وقريته قراءً : اذا أحسنت اليه إن كسرت القاف قصرت وإن فتحت مددت » انتهى . والقرى : الضيافة ومنه قوله (ع) : وأعدّ القرى ليومه النازل به » انتهى كلامه رفع مقامه . ولعل المراد من قوله (ص) ذلك أي أتمه وأكمله بهذه العشرة . ويمكن أن يكون المراد من قوله (ص) : « حشاه » أي أغشاه وأقراه أي أحمله وأجمعه بهذه العشرة .

قوله (ص) : « ثم قال له : أدبر فأدبر ثم قال له : أقبل فأقبل » الظاهر أن ذلك استعارة أو كناية عن كمال عبوديته وانقياده للواحد الفرد الصّمد عزّ وجل . واضمحلال انيّته ووجوده في بحر وجوده تعالى . وفناء إرادته ورضاه في إرادته ورضاه سبحانه . وهذا ناشئ من كمال معرفته بنفسه وبمبدئه . ويحتمل أن يكون المراد من الإدبار إقباله الى عالم الكثرة . وأن يكون المراد من الإقبال بعده إدباره الى عالم الكثرة وإقباله الى عالم الوحدة . وفي بعض الأخبار تقدّم الإقبال على الإدبار . والمراد منهما واحد أو متقارب . والله أعلم بالصواب .

وقيل : الإقبال والإدبار المذكوران في الحديث إما على ارادة الحقيقة كما يُشعر به قوله (ص) : « فاستنطقه » أو الكناية عن الإقرار بالحق في الأول والإعراض عن الباطل

في الثاني ، انتهى . وفهم حقيقة معنى إقبال العقل وإدباره يتوقف على فهم ماهيته ، وكيفية خلقته ، واختلاف الآراء فيهما ، واستقصاء جميع ذلك لا يليق به هذا المختصر فنكتفي بمجمل من الأقوال فيهما حباً للاختصار .

فنقول ، ومن الله سبحانه التوفيق ، : العقل ، في اللغة ، بمعنى الشدة والحبس قال في المجمع ما صورته : « العاقل هو الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها ، ومن هذا قولهم : اعتقل لسان فلان : اذا حبس ومنع من الكلام ، ومنه عقلت البعير » الى أن قال قدس الله سره : « والعقل نور روحاني تدرك النفس به العلوم الضرورية والنظرية ، وأول ابتداء وجوده عند اجتنان الولد ثم لا يزال ينمو الى أن يكمل البلوغ قاله في القاموس ، وذكر أنه الحق ، وقد تقدم في أنَس أنّ جنوده تكمل عند الأربعين ، ويبدو أصله عند البلوغ ، وعن بعض العارفين ، وقد يطلق العقل على العلم المستفاد من ذلك فيكون الأول هو العقل المطبوع المراد بقوله تعالى : « ما خلقت خلقاً هو أحبّ اليّ منك » والثاني العقل المسموع المراد بقوله تعالى بحديث : ما كسب الانسان شيئاً أفضل من عقل يهديه الى هدى » الى أن قال : « والعُقُل بضمتين وسكون الثانية جمع العقال وهو الحبل الذي يشد به البعير » انتهى المقصود من كلامه . وقيل : إن العقل هو تعقل الأشياء وفهمها في أصل اللغة ، وفي الاصطلاح يطلق على أمور قال العلّامة المجلسي قدس الله سره في مرآة العقول ما ملخصه : واصطلح إطلاق العقل على أمور منها : على قوة إدراك الخير والشر والتمييز بينهما ، والتمكن من معرفة أسباب أمور ذوات الأسباب وما يؤدي اليها ، وما يمنع عنها والعقل ، بهذا المعنى ، مناط التكليف والثواب والعقاب ، ومنها : على ملكة وحالة في النفس تدعو الى اختيار الخيرات والمنافع واجتناب الشرور والمضار وبها تقوى النفس على زجر الدواعي الشهوانية والغضبية والوساوس الشيطانية . وهل هذا هو الكامل من الأول أم هو صفة أخرى وحالة مغايرة للأولى ؟ كل منهما محتمل . وهذا غير العلم بالخير والشر لما يشاهد في أكثر الناس من حكمهم بخيرية بعض الأمور مع عدم اتيانهم به ، وَبِشَرّيَّةِ بعض الأمور مع كونهم مولعين به ، وظهر لي بعد تتبع الأخبار أنّ الله تعالى خلق في كل شخص من أشخاص المكلفين قوة واستعداداً لإدراك الأمور من المضار والمنافع على اختلاف كثير بينهم فيها ، وأقل درجاتها مناط التكليف ، وبها يتميز صاحبها عن المجانين . وباختلاف درجاتها تتفاوت التكاليف وتكميله في كل

شخص بحسب استعداده بالعلم والعمل . فكلما سعى في تحصيل ما ينفعه من العلوم الحقة وعمل بها تتقوى تلك القوة . وإنما يكون تفاوت آثارها بحسب تفاوته في النقص والكمال . وتحثُ صاحبها بحسب قوتها على العمل . فأكثر الناس علمهم بالمبدأ والمعاد وسائر أركان الإيمان علم تصوري يسمونه تصديقاً . وفي بعضهم تصديق ظنّي . وفي بعضهم تصديق اضطراري ؛ فلذا لا يعملون بما يدّعون . فإذا كمل العلم وبلغ درجة اليقين يظهر آثاره على صاحبه في كل حين . ومنها : على القوة التي يستعملها الناس في نظام أمور معاشهم . فإذا وافقت قانون الشرع تسمّى بعقل المعاش وهو ممدوح في الأخبار . ومغايرته لما قد مرّ بنوع من الاعتبار واذا استعملت في الأمور الباطلة والحيل الفاسدة تسمّى بالنّكراء والشيطنة في لسان الشرع . ومنها : على مراتب استعداد النفس لتحصيل النظريات وقربها وبعدها عن ذلك وأثبتوا لها مراتب أربعة سموها بالعقل الهيولائي والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد . وقد تطلق هذه الأسامي على النفس في تلك المراتب . وتفصيلها مذكور في مظانها . ويرجع الى ما ذكرناه أولاً فإن الظاهر أنها قوة واحدة تختلف أسماؤها بحسب متعلقاتها وما تستعمل فيه . ومنها : على النفس الناطقة الانسانية التي بها يتميّز عن البهائم . ومنها : على ما ذهب اليه الفلاسفة وأثبتوه بزعمهم من جوهر مجرد قديم لا تعلق له بالمادة ذاتاً ولا فعلاً . والقول به كما ذكروه مستلزم لإنكار كثير من ضروريات الدين من حدوث العالم وغيره ممّا لا يسع المقام ذكره . انتهى ملخص كلامه زيد في علو مقامه .

وأقول : الكلام في العقل يقع في وجوه منها : ماهيته وحقيقته . ومنها في وجوده . ومنها في مراتبه وأقسامه . أما الكلام في وجوده فلا اشكال ولا كلام في موجوديته في الجملة . وأنه أفضل الموجودات وأقدمها شرفاً ورتبة . وأما الكلام في ماهيته فنقول : لا يخلو الأمر من كونها جوهراً أو عرضاً . وعلى كلا الوجهين يتصور فيها وجوه . أما بناء على كونه عرضاً فيحتمل فيه أحد الوجوه الأربعة من الوجوه الستة التي ذكرها العلاّمة المجلسي قدس الله سره . وعبر عن كل واحد منها بالقوة ورجّح ما ظهر له بعد تتبعه الأخبار من أن المراد بالعقل : القوة التي خلقها الله تعالى في كل شخص من أشخاص المكلفين واستعداد ادراك الأمور . الى آخر كلامه طاب ثراه . وأما بناء على كونه جوهراً فيتصور فيه وجهان : أحدهما أنه جوهر مجرد قديم لا تعلق له بالمادة ذاتاً ولا فعلاً كما

مرّ في كلام العلامة المجلسي قدس الله سره . وضعّفه بأن القول به مستلزم لإنكار كثير من ضروريات الدين من حدوث العالم وغيره . والظاهر أن المراد من قوله قدس الله سره « وغيره لزوم إثبات مجرد سوى الله تعالى وهو ضروري البطلان » وأجيب عن الأول بأن الذي ثبت من الدين حدوث العالم وكونه مسبوقاً بالعدم . وأما أن عدمه ذاتي أو زماني فلا دليل على تعيين أحدهما الا أن يقال : ان الظاهر من الحدوث وما يتبادر منه الحدوث الذاتي والزماني معاً لا الذاتي فقط . وأجيب عن الثاني بأنه لا دليل على بطلان اشتراكه تعالى مع غيره في العوارض خصوصاً في السّلوب بل يصدق عليه تعالى وعلى غيره سلب بعض الأمور . فكما يصدق على الجوهر أنه ليس بعرض يصدق عليه سبحانه أيضاً أنه ليس بعرض ؛ فهو تعالى يشترك مع الجوهر في نفي العرضية عنه سبحانه ولا محذور فيه أصلًا . ولكنك خبير بأن مجرد عدم الدليل على امتناع وجود العقل لا يكفي في تحققه وثبوته بل اللازم الدليل على وجوده . والأدلة التي أقامها الحكماء على وجوده مخدوشة . وهي كثيرة منها : أن الواحد لا يصدر منه الا الواحد . ومنها قاعدة امكان الأشرف الى غير ذلك من الأدلة التي استدل بها عليه . فإن شئت أن تطلع عليها فراجع الى محالها وتأمل فيها . قال المحقق الطوسي قدس الله سره في التجريد : « أما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه . وأدلة وجوده مدخولة » انتهى . وثانيهما أنه جوهر نوراني ملكوتي حادث بالذات وبالزمان . وله مادة لطيفة كما قيل : إنّ النفس مادة للعقل وهو أصل في الموجودات . وعليه تدور الممكنات . وهو الحقيقة الجامعة والوجود البسيط الذي هو مع وحدته كل الوجود وكل القوى . وهو أول ما خلق الله صدوراً ورتبة وآخرة تنزلًا واستكمالًا وهو بعينه النور النبوي والحقيقة المحمدية (ص) كما ورد عنه (ص) في الأخبار : « إن أول ما خلق الله نوري » وفي بعضها « أول ما خلق الله العقل » وفي بعضها « أول ما خلق الله القلم » والظاهر أنها تعبيرات مختلفة عن الحقيقة الواحدة المحمدية (ص) .

ويدل على ما ذكرناه ما رواه العلامة المجلسي قدس الله سره في مرآة العقول عن الصدوق قدس الله سره بإسناده عن أمير المؤمنين (ع) عن النبي (ص) (سئل ممَّ خلق الله العقل ؟ قال (ص) : خلقه ملك له رؤوس بعدد الخلائق من خُلق ومن يخلق

الى يوم القيامة . ولكل رأس وجه . ولكل آدمي رأس من رؤوس العقل . واسم ذلك الانسان على وجه ذلك الرأس مكتوب . وعلى كل وجه ستر ملقى لا يكشف ذلك الستر من ذلك الوجه حتى يولد هذا المولود ويبلغ حدّ الرجال أو حدّ النساء . فإذا بلغ كشف ذلك الستر فيقع في قلب هذا الانسان نور فيفهم الفريضة والسنة والجيد والرديء . ألا ومَثل العقل في القلب كمثل السراج وسط البيت) .

ويؤيد ما ذكرناه ما أفاده المحدّث القاساني قدس الله سره في الوافي : « والعقل جوهر ملكوتي نوراني خلقه الله سبحانه من نور عظمته . وبه أقام السموات والأرضين وما فيهن وما بينهن من الخيرات . ولأجله ألبس الجميع حلة نور الوجود وبوساطته فتح أبواب الكرم والجود . ولولاه لكنّا جميعاً في ظلمة العدم ولأغلقت دوننا أبواب النعم . وهو أول خلق من الروحانيين عن يمين العرش وهو بعينه نور نبينا (ص) وروحه الذي تشعّب منه أنوار أوصيائه المعصومين . وأرواح الأنبياء والمرسلين سلام الله عليهم أجمعين ثم خلقت من شعاعها أرواح شيعتهم من الأولين والآخرين . قال نبينا (ص) : « أول ما خلق الله نوري » وفي رواية أخرى : « روحي » الى أن قال قدس الله سره : « الإقبال والإدبار في هذا الحديث يحتملان معنيين مبنيين على معنيي العقل المتغايرين بالاعتبار . فإذا حملنا القول على روح نبينا (ص) بعد ظهوره في هذا العالم وتكوّنه فيه فمعنى إقباله عبارة عن اكتسابه الكمالات وترقّياته في الدرجات الى أن يصل الى الله سبحانه وهو المعبّر عنه بالعقل المكتسب كما يأتي بيانه . وإدباره عبارة عن رجوعه الى الخلق لتكميل من يقبل التكميل ؛ وإن حملناه على المخلوق الأول قبل نزوله الى هذه النشأة الدنياوية فمعنى إقباله : إقباله الى الدنيا يعني أقبل الى الدنيا واهبط الى الأرض رحمةً للعالمين والتعبير عن هذا المعنى بالإقبال باعتبار أنّ الله سبحانه بكل شيء محيط . فالإقبال اليه عين الإدبار عنه » الى أن قال قدس الله سره : « ثم قال له أدبر : ارجع الى ربك فأدبر : فأجاب داعي ربه وتوجه الى جناب قدسه بأن صار جسماً مصوراً من ماء عذب وأرض طيبة ثم نبت نباتاً حسناً ثم صار حيواناً ذا عقل هيولائي . ثم صار عقلاً بالملكة . ثم صار عقلاً مستفاداً . ثم عقلاً بالفعل . ثم فارق الدنيا ولحق بالرفيق الأعلى » الى أن قال قدس الله سره : « ومثل نور العقل في عالم الغيب مثل نور الشمس في عالم الشهادة . فكما أن عين البصر تدرك بنور الشمس المحسوسات في هذا العالم . ولولاه

لما أبصرت شيئاً فكذلك عين البصيرة تدرك بنور العقل المعقولات في ذلك العالم . ولولاه لما أبصرت شيئاً . وكما أن من عمي بصره لا يبصر بنور الشمس شيئاً فكذلك من عميت بصيرته لا يبصر بنور العقل شيئاً » انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه .

فظهر لك من جميع ما قدمناه أن العقل جوهر نوراني من عالم الملكوت . ونحن لا نلتزم بتجرده من جميع الوجوه . ولا بكونه قديماً بالزمان . بل يجوز عند العقل كونه مادياً وحادثاً مع كونه جوهراً موجوداً مستقلاً . ولا محذور فيه أصلاً . والقول بأن عمدة الدليل على اثباته هو القاعدة العقلية وهي قولهم : الواحدلا يصدر منه الا الواحد . وهذه تفيد أن المخلوق الأول مجرد من المادة ولوازمها . فإن جوّزنا كونه مادياً لم يكن واحداً بل يكون اثنين وهذا خلف كما هو ظاهر . وكذلك سائر الأدلة التي أقيمت على وجوده تفيد تجرده . فالالتزام بوجوده مع تجويز عدم تجرده قول بلا دليل مدفوع بما مرَّ من أن الأدلة التي أقيمت على اثباته مخدوشة . فالمستند هو الآيات القرآنية والأخبار المستفيضة ونحن نفتقر في اثبات وجود العقل على ما تدلان عليه . وأقصى ما يثبت منهما أنه أول ما خلقه الله تعالى زماناً وأقدم المخلوقات شرفاً ورتبة وأتمّها كمالاً وفضلاً وآخرها غاية ونهاية .

فإن قلت : إن كان العقل حادثاً زمانياً فيحتاج الى ما يرتبطه بالقديم ؛ لما تقرر في محله من أن بين الواجب والحادث الزماني امتدادات غير متناهية فتخصيص وجوده بوقت دون وقت آخر تخصيص بلا مخصص وهو محال . فيحتاج الى ما يخصصه بوقت خاص . فإن كان حادثاً يعود المحذور . وان كان قديماً فيثبت منه أنّ العقل قديم بالزمان . وبه يرتبط جميع الحادثات بالقديم . وأيضاً ان جوزنا كونه مادياً فمادته لا محالة مقدمة عليه . فلا يكون العقل أول الموجودات بل مادته أولى بالأولية ـ قلتُ : أما الإشكال الأول فمندفع بأنه ما المراد بالامتداد فإن كان المراد منه الزمان الموجود المحقق بمعنى أنه خلق الله سبحانه العقل بعد مُضيّ مدة من الزمان الموجود فهو مع كونه خلاف الفرض ؛ لأن الفرض أن العقل أول الموجودات . يرد عليه أن الزمان على التحقيق منتزع من حدود المتجددات والمتغيرات . فكيف يصير موجوداً بنفسه ؟ وان كان المراد أنه مسبوق بالامتداد الموهوم فهو مدفوع بأن ذلك لا يكون الا مجرد الفرض وهو

من تصرفات القوة الواهمة . وإلا كيف يمكن أن يحكم العقل بالامتداد بين القديم والحادث ؟ لأن الامتداد يتعقل بين الشيئين المحدودين . وأما بين القديم والحادث فلا وعلى فرض التسليم فبمَ تقدره وبمَ تعتبره وتحكم بأنه وجد في هذا الوقت الخاص دون غيره ؟ فكل وقت تتعين لوجوده يمكن أن يكون قد وجد قبله فتأمل فيه فإنه دقيق . فالمراد بالحدوث هنا ليس ما يتوهم من كونه مسبوقاً بالامتداد الموهوم أو الموجود بل المراد كونه بحيث يصح عند العقل أن يفرض ابتداء لوجوده أي جعله موجوداً بعد ما لم يكن موجوداً . وأما لزوم الامتداد بينه وبين القديم فهو ليس الا التوهم .

وأما الإشكال الثاني وهو لزوم كون مادة العقل سابقة عليه فلا يكون العقل أول الموجودات فمندفع بأن المادة لا يمكن تحققها ووجودها بلا صورة . وقد تقرر في محله أن الصورة شريك العلة في وجود الهيولى . فكيف تكون هي موجودة قبلها فهما متحدان بالوجود ومتعددان بالاعتبار ؛ وبهذا يندفع الاشكال بأنه ثبت بالعقل وانتقل أنّ العقل بسيط لا تركيب فيه أصلاً . فمع تجويز كونه مادياً يلزم تركيبه من المادة والصورة . وحاصل الدفع أن الذي ثبت بالعقل والنقل هو كون العقل بسيطاً بمعنى أنه ليس له أجزاء خارجية . وأما كونه بسيطاً بمعنى أنه ليس له أجزاء مطلقاً لا خارجية ولا ذهنية فليس لذلك دليل من العقل والنقل أبداً . نعم يمكن استفادة ذلك من الأدلة التي استدل الحكماء بها على اثباته وهي كما دريت مخدوشة . ومستندنا في اثبات وجود العقل وكونه أول الموجودات الكتاب والسنة . وأنت خبير بأن ليس فيهما ما يدل على أزْيَد مما ذكرناه .

وأما القول بكونه عرضاً وقوة فمدفوع بأنه منافٍ لأوليته وأفضليته من غيره كيف لا والعرض وكذلك القوة انما يكون قوام وجوده بموضوعه ومحلّه ؟ فكيف يكون أفضل وأشرف منه ؟ فتأمل جيداً . وأما مراتب العقل فهو مع كونه بسيطاً أي ليس له أجزاء خارجية . وكون جميع الكمالات حاصلاً له بالفعل . ومع أنه ليس فيه من حيث ذاته جهة القوة والاستعداد له مراتب عديدة من جهة مظاهره أعني من حيث تجلياته في أفراد الانسان . وانهاها الحكماء الى الأربعة : العقل الهيولائيْ . والعقل بالملكة والعقل بالفعل . والعقل المستفاد . وذلك لأن النفس الانسانية قابلة لإدراك حقائق الأشياء فهي

إما أن تكون خالية من كل الإدراكات حتى الضروريات والبديهيات مع كونها قابلة لذلك فتسمَى في ذلك الحال بالعقل الهيولائي لأنها حينئذٍ تكون كالهيولى في كونها ليست لها الا القوة والاستعداد . واما أن لا تكون خالية من كلها بل تكون علوم البديهيات فقط كالأوليات وغيرها حاصلة فيها فتسمَى في تلك الحالة بالعقل بالملكة ؛ لأن لها حينئذٍ قدرة وملكة لاكتساب النظريات من الضروريات الى أن تصير عقلاً بالفعل . وإما أن يكون لها انتقال من العلوم الضرورية الى العلوم النظرية فهي حينئذ لا تخلو من أن تكون علومها حاضرة عندها فالنفس في تلك الحالة تسمى بالعقل المستفاد . ومن أن لا تكون جميعها حاضرة عندها . ولكن لها قدرة لإحضارها عندها فتسمى بالعقل بالفعل .

تـذنيب :

اعلم أن العقل عقلان : عقل معاش . وعقل معاد . أمّا الأول فهو يطلق على قوة من قوى النفس الإنسانية التي بها تصير موصوفة بجودة الرأي وحسن التدبير في أموره الدنيوية بحيث تؤدي الى تنظيم أمور معاشه . والحكمة في تدبير أمور منزله . وسياسته في سلوكه مع أهله فهو لا يخلو من أن يكون مع جودة فهمه في اكتساب معاشه مستولياً على القوى الشهوية والغضبية بحيث يمنعها عن تخطيها عن جادة الشرع وقوانينه . فيسمى ذلك بعقل المعاش وهذا هو الذي أُثني عليه في الأخبار . ومن أن يكون مقهوراً لهذه القوى وقد استولى عليه الهوى . وصار عقله سراجاً للأهواء في اكتساب آمالها ومقتضياتها فتسمى حينئذٍ هذه القوة بالنكراء والشيطنة . ولعلها هي المراد من الجهل الذي قد عدَّ في الأخبار المستفيضة مقابل العقل . كما روى في الكافي بإسناده عن الصادق عليه السلام : « انَّ الله تعالى خلق العقل . وهو أول خلق من الروحانيين عن يمين العرش من نوره فقال له : أدبرْ فأدبر ثم قال له أقبلْ فأقبل فقال الله تعالى : خلقتك خلقاً عظيماً وكرمتك على جميع خلقي . قال (ع) : ثم خلق الجهل من البحر الاجاج ظلمانياً فقال له : أدبرْ فأدبر فقال له : أقبل فلم يقبل فقال له : استكبرت فلعنه » والحديث طويل اقتصرنا منه على موضع الحاجة . والظاهر أنَّ المراد بالجهل هنا غير عدم ملكة العلم بل هو شيء خلقه الله تعالى في قبال العقل . وجعل سبحانه له

جنوداً . كما أنه تعالى جعل للعقل جنوداً . ويدل على ما ذكرناه الأخبار المستفيضة المروية في الكافي وغيره ان شئت فراجع اليها . وبالجملة فالإدراكات المنبعثة من القوة التي تكون في النفس الأمارة وتستعمل في مقتضيات القوى الشهوانية تسمّى بالجهل . والادراكات المنبعثة من القوة التي تكون في النفس المطمئنة أو من القوة التي تكون في النفس اللوامة وتستعمل في مرضاة الله سبحانه تسمى بالعقل .

والحاصل أنَّ الادراكات التي تصير وسيلة الى التذاذات نفسانية من الحظوظ الدنيّة الدنيوية ان كانت غير مطابقة للقوانين الشرعية فإطلاق الجهل عليه أولى من اطلاق العقل . وأما عقل المعاد الذي هو أعزّ من الكبريت الأحمر فهو يطلق على القوة التي تكون في النفس الانسانية . وبها يقتدر على تخلية نفسه من الصفات المذمومة . وتحليتها بالصفات الممدوحة . وعلى اكتساب المعارف الحقة . وعلى الاتيان بالأعمال الصالحة . وعلى ترك الأفعال الطالحة . وعلى تحصيل القرب إلى الله سبحانه . ويدل على ماذكرناه قول الصادق عليه السلام . على مارواه في معاني الأخبار . حين قال الراوي له (ع) : ماالعقل ؟ فقال (ع) : ماعُبِدَ به الرحمن واكتسب به الجنان . قال الراوي : قلت : فالذي كان في معاوية ؟ قال (ع) : تلك النكراء وتلك الشيطنة . وهي شبيهة بالعقل وليست بعقل . وقد ذكرنا هذا الحديث سابقاً . في شرح الحديث الثاني والعشرين ولكن (هو المسك ماكرّرته يتضوَّع) نسأل الله سبحانه عقلا كاملًا ولبّاً راجحاً .



الحديث التاسع والعشرون

وبالسند المتّصل إلى المحدث القاساني قدس الله سره . عن التهذيب . عن البرقي . عن الجهم بن الحكم . عن إسماعيل بن مسلم قال :

(قال أبو عبد الله عليه السلام : ليس الزهد في الدنيا بإضاعة المال . ولا تحريم الحلال . بل الزهد في الدنيا أن لا تكون بما في يدك أوثق منك بما عند الله عزّ وجل)[1] .

بيــــان :

قوله (ع) : « ليس الزهد » عُرّف الزهد بأنه انصراف الرغبة عن الشيء إلى ماهو خير منه . وقيل : إنه عبارة عن ترك المباحات التي فيها حظ النفس ؛ فتارك المحظورات لا يسمى زاهداً في الاصطلاح . لأن العادة تخصص هذا الاسم بترك المباحات . كما خصص اسم الإلحاد بمن يميل إلى الباطل خاصة . وإن كان هو الميل في وضع اللسان لغة . وإطلاق الزهد في الأخبار على الزهد عن الحرام . كما سيأتي . استعمال في معناه اللغوي . ولا ينافي ماذكرناه من معناه الاصطلاحي . انتهى .

وقال في المجمع : « الزهد في الشيء خلاف الرغبة فيه » إلى أن قال : « وعن بعض الأعلام : الزهد يحصل بترك ثلاثة أشياء : ترك الزيفة . وترك الهوى . وترك الدنيا . فالزاء علامة الأول . والهاء علامة الثاني . والدال على الثالث » انتهى .

(١) سفينة البحار (ج ١) ص ٥٦٨ . (باب الزهد ودرجاته) للشيخ القمّي « ر » . جامع السعادات للشيخ النراقي (ج ٢) ص ٦٩ . فصل (اعتبارات الزهد ودرجاته) .

ومعلوم أنَّ مراده تعريف أعلى درجات الزهد . وكيف كان فالزهد يستدعي مرغوباً عنه ومرغوباً فيه . وشرط المرغوب عنه أن يكون له حسن يصلح لكونه مرغوباً فيه بوجهٍ . ومطلوباً في الجملة . وإلا لا يسمى الانصراف عنه زهداً . كيف ؟ ومن رغب عما ليس من شأنه الرغبة فيه كالحجر والحشيش والتراب وغيرها لا يسمى زاهداً بخلاف من ترك المال أو الجاه عدولاً عنهما إلى الآخرة . أو ترك غير الله تعالى عدولاً عنه إليه سبحانه . وهذه هي الدرجة العليا . والمرتبة القصوى في الزهد فيسمى زاهداً . وشرط المرغوب فيه أن يكون عند الراغب خيراً من المرغوب عنه . فحال الزاهد بالإضافة إلى المعدول عنه على أقسام تارة يعدل عنه إلى غيره بمعاوضة وبيع وغيره كالذي يترك المال للوصول إلى الجاه . أو يترك التوسّع في الأكل والزينة حباً لجمع المال . فعدل عن بعض حظوظ الدنيا رغبة في البعض الآخر منه . فلا يستحق اسم الزاهد . ولا يطلق عليه هذا الاسم . وأخرى يعدل عن جميع حظوظ الدنيا رغبة إلى الآخرة ونعيمها من الحور والقصور والفواكه والأنهار والجنان وغيرها فيسمى زاهداً . وثالثة يعدل عن جميع حظوظ الدنيا والآخرة أي من كل ماسوى الله تعالى ولا يحبّ إلا إياه سبحانه . فهذا هو الزاهد الحقيقي والزاهد المطلق .

والزهد صفة من الصفات الحميدة . وخلق من الأخلاق الجميلة . والسالك إلى الله تعالى لا يصل إلى مقام القرب إلاّ به . والآيات والأخبار الدالتان على بيان حقيقته وفضيلته كثيرة . فيدل على بيان حقيقته ماروي عن أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة : « الزهد كله بين كلمتين من القرآن . قال الله سبحانه : (لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم)[1] . فمن لم يأسَ على الماضي ولم يفرح بالآتي فقد أخذ الزهد بطرفيه » وماروياه المحدث القاساني قدس الله سره في الوافي بإسناده عن الصادق عليه السلام أنه سئل عن الزاهد في الدنيا قال (ع) : « الذي يترك حلالها مخافة حسابه . ويترك حرامها مخافة عذابه » فيستفاد من قوله تعالى : (لكيلا تأسوا على مافاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم) أن الزاهد هو الذي لا يبالي بالدنيا أقبلت إليه أو أدبرت . فلا يفرح بإقبالها ولا يحزن بإدبارها ؛ لكون قلبه متعلقاً بالله تعالى أو بنعيم الآخرة . وبالجملة إن الإنسان إذ علم أن مافات عنه من الدنيا ضمن الله سبحانه له العوض في

(١) سورة الحديد . آية (٣) .

الآخرة . فلا ينبغي أن يحزن لما فات عنه منها . وإذا علم أنّ الدنيا دار زوال وفناء . وأنّ الآخرة دار قرار وبقاء . وعلم أن الدنيا بالنسبة إلى الآخرة ونعيمها كالعدم فلا يعتني بها لحقارتها عنده فلا يفرح بوجودها ولا يحزن لعدمها بل لا يقبلها ويعرض عنها إن أقبلت إليه . كما في الحديث المروي في الكافي بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال : (خرج النبي صلى الله عليه وآله وهو محزون فأتاه ملك ومعه مفاتيح خزائن الأرض فقال : يامحمد (ص) . هذه مفاتيح خزائن الدنيا يقول لك ربك : افتح وخذ ماشئت من غير أن ينقص شيئاً عندي فقال رسول الله (ص) : الدنيا دار من لا دار له . ولها يجمع من لا عقل له فقال الملك : والذي بعثك بالحق سمعت هذا الكلام من ملك يقوله في السماء الرابعة حين أُعطيتُ المفاتيح » وقال الله تعالى في سورة الحديد : (اعلموا أنّما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد كمثلِ غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يكون حطاماً وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور)[1] .

ويدل على فضيلة الزهد الأخبار المستفيضة . منها مارواه في الكافي بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « من زهد في الدنيا أثبت الله الحكمة في قلبه ونطق بها لسانه وبصّره عيوب الدنيا داءها ودواءها وأخرجه من الدنيا سالماً إلى دار السلام » . ومنها مارواه في البحار في باب الزهد عن روضة الواعظين . عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال : « الزهد ثروة . والورع جُنة . وأفضل الزهد إخفاء الزهد . الزهد يخلق الأبدان . ويجدد الآمال . ويقرب المنيّة . ويباعد الأمنية . من ظفر به نصب . ومن فاته تعب . ولا كرم كالتقوى . ولا تجارة كالعمل الصالح . ولا ورع كالوقوف عند الشبهة . ولا زهد كالزهد في الحرام . الزهد كلمة بين كلمتين . قال الله تعالى : (لكيلا تأسوا على مافاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم) فمن لم يأس على الماضي ولم يفرح بالآتي فقد أخذ الزهد بطرفيه . أيها الناس الزهادة قصر الأمل . والشكر عند النعم . والورع عند المحارم . فإن عزب ذلك عنكم فلا يغلب الحرام صبركم . ولا تنسوا عند النّعم شكركم فقد أعذر الله إليكم بحجج مسفرة ظاهرة . وكتب بارزة العذر واضحة » .

---

(١) سورة الحديد . آية (٢٠) .

أقول : يستفاد من هذا الحديث أنّ للزهد خواص وآثاراً عديدة منها الثروة كما قال (ع) : « الزهد ثروة » أي موجب لثروة النفس واستغنائها (يطلب المرء الغنى عبثاً والغنى في النفس لوقنعت) فكما أن بالمال يستغني الإنسان عن الناس فبالزهد يستغني عن غير الله سبحانه . ومنها القوة في الروح ؛ لأن من أتعب بدنه بترك التنعم بالمحظورات بل بترك التنعم بالمباحات إلا بمقدار الضرورة ضعفت قواه الحيوانية . كما قال (ع) : « الزهد يخلق الأبدان » أي يجعلها بالياً فهو باعث لأن يبدّل الله تعالى له من ذلك قوة في بدنه كي يقتدر بها على كسب المعارف والإتيان بالطاعات والعبادات ، وشدة في عقله فتبدو منه آثار عجيبة من الكرامات وخوارق العادات . كما قال أمير المؤمنين عليه السلام في آخر كلام له يصف المتقي : « فجدّ واجتهد وأتعب بدنه حتى بدت الأضلاع وغارت العينان . فأبدل الله له من ذلك قوة في بدنه وشدة في عقله . وما ذخر له في الآخرة أكثر » وسيجيئك تمام الحديث مع شرحه . فانتظر له . ومنها تجديد الأمل بما وعد الله تعالى به للزاهدين . ولعلّ مراده (ع) من قوله : « ويجدد الآمال » أي يجدد الأمل بما عند الله تعالى من الفوز بجواره وقربه . ولقاء رحمته . ويحتمل بعيداً كون قوله (ع) في تعريف الزهد « ويجدد الآمال » بالحاء المهملة لا بالجيم المعجمة. فيصير المعنى بناء على ذلك أنّ الزهد موجب لتحديد الآمال الدنيوية وتقليلها . ومنها تقريب المنية يعني أن الزهد في الدنيا يُصَيّر الموت في نظر الزاهد قريباً . ويجعله نصب عينيه فيهون عليه مصائب الدنيا ولا يبالي بها . ويحتمل أن يكون المراد بقوله (ع) : « ويقرب المنية » ان الزهد يقرّب الموت المعنوي أي ينقطع عنه جميع أوصافه المذمومة والمحمودة . فكأنه فني عن نفسه وبقي بالله تعالى في جميع حالاته . وهذا هو الذي يعبر عنه بالموت الاختياري المقصود من قوله (ع) في الحديث المشهور : « موتوا قبل أن تموتوا » . ومنها تبعيد الأمنية والأمنية جمع مُنى وهو الأمل أي الزهد يبعّد آمال الدنيا عن الزاهد فتدبر فيه فإنه دقيق .

ثم لا يخفى عليك أنه في نهج البلاغة يروى عنه هكذا : « وقال (ع) : الدهر يخلق الأبدان . ويجدد الآمال ويقرب المنية ويباعد الأمنية . وقال (ع) : من ظفر به نصب . ومن فاته تعب » وابن أبي الحديد شرحه بناء على كون الكلمة الأولى الدهر

لا الزهد . ونحن روينا ما رويناه عن البحار عن روضة الواعظين . والموجود فيهما أنّ الزهد يخلق الأبدان وشرحناه بناء على كون الكلمة « الزهد » فهل هما معاً صادران عنه (ع) أو أحدهما . والآخر تصحيف . علمه عند الله تعالى . وكيف كان فلنرجع إلى ماكنّا فيه من شرح الحديث الأول .

قوله (ع) : « بإضاعة المال ولا تحريم الحلال » أي ليس معنى الزهد تضييع المال واهما له لمن كان واجداً له . وليس معناه تحريم الحلال أي ترك كسب المال الحلال إن كان غير واجد له . وليس معناه إهمال أمور المعاش وإخماد النفس . وعدم الالتذاذ بالطيبات من الطعام والشراب وغيرهما . كيف ؟ وقد أمر الله تعالى بأكل الطيبات من الرزق بقوله عزّ من قائل : (وكلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً واتقوا الله الذي أنتم به مؤمنون)[1] ونهى عن تحريم ما أحله بقوله عزّ اسمه : (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا إن الله لا يحبّ المعتدين) لا يقال : إنّ الأمر الوارد في الآية الأولى أمر وارد في مقام توهم الحظر . وذهب المشهور على أنه يفيد الإباحة . والنهي الوارد في الآية الثانية نهي عن البناء على حرمة ما أحل الله تعالى : لأنه يقال : هب أن الأمر الوارد في مقام توهم الحظر يفيد الإباحة ولكن التنعم بالمباحات بقدر الضرورة بحيث يكون سبباً لبقاء الحياء واجب قطعاً . وأما قولك نهي عن البناء على حرمة الله تعالى فمردود بأن معنى الآية لا يكون منحصراً في هذا بل يشمل ذلك وغيره من كون المراد بالتحريم منع النفس من الالتذاذ بها وجعلها مجرى المحرمات في شدة الاجتناب عنها .

قوله (ع) : « بل الزهد في الدنيا أن لا تكون بما في يدك أوثق منك بما عند الله عزّ وجل » يستفاد من هذا الحديث وغيره أنّ الزهد عبارة عن عدم تعلق النفس . وعدم الركون إلى شيء من أمور الدنيا بحيث يعتمد ويتكل عليه . وليس المراد منه أن لا تكون له فيها رغبة أصلاً . كيف والإنسان لا بد له في بقاء حياته من الأكل والشرب واللبس والمسكن وغير ذلك بمقدار الضرورة . بل إن فات عليه شيء مما يحتاج إليه ربّما تختل قواه . ويتشتت أمره وتتوجه نفسه إلى ذلك فحينئذ لا يمكن الاشتغال بوظائف طاعته وعبادته وغيرهما لأن اشتغاله بنفسه يمنعه عن الاشتغال بغيرها .

---

(١) سورة المائدة . آية (٨٨) .

والرغبة في الشيء الضروري ضروري غير اختياري . فلعل المراد من الزهد الذي أُثني عليه في الآيات والروايات أن لا تكون الدنيا وما فيها عنده مطلوبة بالذات ومرغوبة فيها بالاستقلال بل تكون مطلوبة عنده لكونها مقدمة لبقاء الحياة التي تكون مقدمة لتحصيل الآخرة والفوز بدرجاتها . كما روي أن الدنيا مزرعة الآخرة . والمرتبة العليا من الزهد أن تكون الرغبة في الدنيا لبقاء الحياة لكونها مقدمة لتحصيل معرفة الله تعالى ومحبته والأنس به سبحانه . فإذا كانت الرغبة فيها على نحو ذلك فيكتفي منها بأقل مما يحتاج إليه لا محالة . كما هو الشأن في كل شيء يكون مقدمة لشيء آخر ؛ لأن مطلوبية المقدمة إنما تكون بمقدار حصول ذي المقدمة . والزائد على ذلك يكون مخلاً بالمقصود . وبالجملة فالآيات والأخبار الدالتان على ذمّ الدنيا وما فيها . وفضيلة الزهد والورع ما صدرتا عن صاحب الشرع إلا لكون محبتها وتحصيلها مانعة من تحصيل الآخرة والتوجه إليها ولكون الاعتماد بها عائقة عن التوجه والاعتماد بالله تعالى . ولكنك خبير بأن الرغبة فيها بقدر مقدميتها لما ذكرناه لا تعدّ من الدنيا المذمومة بل الرغبة فيها حينئذٍ هي الرغبة في الآخرة كما نطق بذلك الأخبار . وهذا لا يتم إلا إذا غلبت محبة الله تعالى أو الفوز بنعيمه في الآخرة على النفس . وهذا إنما يحصل بعد أن يعرف الإنسان أن الدنيا ونعيمها بالنسبة إلى الآخرة لا وقع لها . ولا تكون إلا كجيفة متعفّنة . ويعلم بأن الاشتغال بها والالتذاذ بنعيمها مانع من تحصيل نعيم الآخرة ومضّر بها . كما في الحديث المروي في الكافي بإسناده عن أبي عبد الله (ع) قال : « قال رسول الله (ص) إن في طلب الدنيا إضراراً بالآخرة . وفي طلب الآخرة إضراراً بالدنيا فأضرّوا بالدنيا فإنه أولى بالإضرار » ويعلم أنه لا يمكن الجمع بينهما . كما في الحديث المروي في الخصال بإسناده عن السّجاد (ع) في حديث طويل : « واللهما الدنياوالآخرة إلا ككفتي الميزان فأيهما رجّح ذهب بالآخر » إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الدالة على ذلك .

فتلخص من جميع ماذكرناه لك أن المقصود من الزهد في الدنيا عدم تعلق القلب بها . وعدم الوثوق والاعتماد عليها . وعدم تحصيل الزائد عن مقدار الحاجة إليها بحيث تكون هي مقصودة ومطلوبة بالذات والاستقلال . وفي الديوان المنسوب إلى أمير المؤمنين (ع) :

إنما زهد الفتى قصرُ الأمل   لا بأكل المرّ لا لبس الشمل
خذ بأمر الله واترك مانهى   والبس الخزَ وكُل لحم الحَمل

ولنعم ماقاله الشاعر بالفارسية :

زاهدي درلباس پوشى نيست   زاهد باك باش واطلس بوش

وقال الغزالي في إحياء العلوم ماملخصه : « إن الزهد يتفاوت حاله في نفسه بحسب تفاوت قوته على درجات ثلاث : الأولى منها أن يزهد في الدنيا مع كونه مشقة له لحبه إياها وهذا يسمى المتزهد . والمتزهد على خطر فإنه ربما تغلبه نفسه فيعود إلى الدنيا . والثانية منها أن يزهد في الدنيا لاستحقاره إياها بالإضافة إلى ماطمع فيه من الآخرة كالذي يترك شيئاً قليلاً لأجل شيء كثير . فإنه لا يشق عليه ذلك . وهذا أيضاً في خطر ؛ لأنه يكاد يكون معجباً بنفسه وبزهده . ويظن أنه ترك شيئاً له قدر لما هو أعظم قدراً منه . الثالثة منها : أن يزهد في زهده وهي زهد المقربين فلا يرى زهده ؛ إذ لا يرى أنَه ترك شيئاَ . إذ عرف أن الدنيا لاشيء فيكون كمن ترك خزفة وأخذ جوهرة . فلا يرى ذلك معاوضة . ولا نفسه تاركاً شيئاً . والدنيا بالإضافة إلى الله تعالى ونعيم الآخرة أخسُّ من خزفة بالإضافة إلى جوهرة . فهذا هو كمال الزهد ومثل هذا الزهد أمن مِن خطر الالتفات إلى الدنيا . كما أنّ تارك الخزفة بالجوهرة آمن من طلب الإقالة في البيع . إلى أن قال : وأما انقسام الزهد بالإضافة إلى المرغوب فيه فهو أيضاً على ثلاث درجات : الدرجة السفلى : أن يكون المرغوب فيه النجاة من النار ومن سائر الآلام كعذاب القبر وسائر مابين يدي العبد من الأهوال . الدرجة الثانية : أن يزهد رغبة في ثوابي الله تعالى ونعيمه واللذات الموعودة في جنته من الحور والقصور وغيرهما . وهذا زهد الراجين . الدرجة الثالثة وهي العليا : أن لا يكون له رغبة إلا في الله تعالى وفي لقائه . فلا يلتفت قلبه إلى الآلام ليقصد الخلاص منها . ولا إلى اللذات ليقصد نيلها والظفر بها . بل هو مستغرق الهم بالله تعالى وهو الذي أصبح وهمومه هماً واحداً هو الموحد الحقيقي الذي لا يطلب غير الله تعالى ؛ لأن من طلب غير الله فقد عبده . وكلّ مطلوب معبود . وكل طالب عبد بالإضافة إلى مطلبه . وطلب غير الله تعالى من الشرك الخفي . وهذا زهد المحبين وهم العارفون ؛ لأنه لا يحب الله تعالى خاصة إلا من عرفه ولا تظنن أن أهل

الجنة عند النظر إلى وجه الله تعالى يبقى للذة الحور والقصور متسع في قلوبهم. والطالبون لنعيم الجنة عند أهل المعرفة وأرباب القلوب كالصبي الطالب للّعب بالعصفور التارك للذة الملك وذلك لقصوره عن إدراك لذة الملك لا لأن اللعب بالعصفور في نفسه أعلى وألذّ من الاستيلاء بطريق الملك على كافة الخلق » انتهى المقصود من كلامه. ولعمري إن هذا كلام متين وبالتصديق قمين.

ولعله إلى الدرجة الثالثة يشير قوله تعالى : (لكيلا تأسوا على مافاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم) لأن عدم التأسف على مافات عنه في الماضي مما هو مرغوب فيه . وعدم الفرح بما يؤتى له في المستقبل مما هو أيضاً كذلك لا يمكن إلا لمن لا يكون له رغبة إلا في الله تعالى ؛ لأنه حينئذٍ لكونه مستغرق الهم بالله سبحانه لا يلتفت إلى غيره كي يتأثر من فوته أو يفرح بوجوده ؛ فلذا يكون حاله عند إقبال الدنيا إليه وإدبارها عنه سواء فهذا من أولياء الله تعالى الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون . وأشار إلى ذلك من قال بالفارسية :

بر سر آنم كه كرزدست برايد دست بكاري زنم كه غصه سرايد

فما لم تنقطع النفس عن الدنيا ونعيمها بل عن نعيم الآخرة لا يمكن لأحد حصول هذه الدرجة من الزهد . اللهم ارزقنا وجميع المؤمنين هذه الدرجة المحمودة من الزهد بحق محمد وآله الطاهرين .

وأما الزهد في الدنيا للنجاة من العذاب الأخروي ؛ لأن في حلالها حساباً وفي حرامها عقاباً كما نطقت بذلك الأخبار المستفيضة . أو للرغبة في ثواب الله تعالى ونعيمه الأخروية فلا يكون بهذه المثابة لأن النفس مالم تشتغل بشيء عظيم لا تترك شيئاً حقيراً البتة إلا بمشقة . فمن اشتغل بملاحظة جلال الله تعالى وكبريائه وعظمته يلتذ بها لا محالة وينصرف عن الدنيا وزخرفها ؛ لأنها حينئذ حقيرة عنده . بل لا ينبغي إطلاق اللذة على الالتذاذات الدنيوية ؛ إذ هي في الواقع دفع آلام لا التذاذ . كما لا يخفى والمقصود الأصلي من الزهد لا يكون إلا كذلك كما هو واضح . والله العالم .



الحديث الثلاثون

وبسندي المتصل إلى الشيخ الأجل رئيس المحدثين محمد بن يعقوب الكليني قدس الله سره ، عن علي بن إبراهيم ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس ، عن أبي جميلة قال :

(قال أبو عبد الله عليه السلام : كتب أمير المؤمنين عليه السلام إلى بعض أصحابه يعظه : أوصيك ونفسي بتقوى الله ، من لا تحلّ معصيته ولا يرجى غيره ولا الغنى إلا به فإنّ من اتقى الله عز وقويَ وشبع وروي ورفع عقله عن أهل الدنيا ، فبدنه مع أهل الدنيا ، وعقله معاين الآخرة فأطفأ بضوء قلبه ما أبصرت عيناه من حبّ الدنيا فقذر حرامها ، وجانبَ شبهاتها ، وأضرَّ والله بالحلال الصافي إلا مالا بدّ له من كسرة يشد بها صلبه ، وثوب يواري به عورته من أغلظ مايجد وأخشنه ، ولم يكن له فيما لا بد له منه ثقة ولا رجاء ، فوقعت ثقته ورجاؤه على خالق الأشياء ، فجد واجتهد وأتعب بدنه حتى بدت الأضلاع ، وغارت العينان فأبدل الله له في ذلك قوة في بدنه وشدةً في عقله ، وما ذخر له في الآخرة أكثر ، فارفض

الدنيا فإن حبّ الدنيا يعمي ويصم ويبكم ، ويذل الرقاب ؛ فتدارك ما بقي من عمرك ، ولا تقل : غداً أو بعد غد فإنّما هلك من كان قبلك بإقامتهم على الأماني والتسويف حتى أتاهم أمر الله بغتةً وهم غافلون ، فنقلوا على أعوادهم إلى قبورهم المظلمة الضيقة ، وقد أسلمهم الأولاد والأهلون فانقطع إلى الله تعالى بقلب منيب من رفض الدنيا ، وعزم ليس فيه انكسار ولا انخزال ، أعاننا الله وإياك على طاعته ووفقنا وإياك لمرضاته)[1] .

بيـــان :

قوله (ع) : « يعظه » حكي عن الراغب أنه قال : « الوعظ زجر مقترن بتخويف » وحكي عن الخليل أنه قال : « الوعظ : التذكير بالخير . فيما يرق له القلب والعظة والموعظة الاسم » .

قوله (ع) : « أوصيك ونفسي بتقوى الله » عن الخليل « أن الوصية التقدم إلى الغير بما يعمل به مقترناً بوعظ ، من قولهم : أرض واصية متصلة النبات ، يقال أوصاه ووصاه » انتهى . والواو هنا للعطف ، وإيراد النفس هنا لتأكيد مضمون الجملة ، والإشارة إلى علو مقام التقوى ، وإلى أن كل أحد محتاج إليه ، ولو كان صاحب النفس القدسية والمقام العلوي ، وذلك لعدم إمكان الصعود إلى الذروة العليا إلا به ، ولا يتوهم عدم صحة الوصية إلى النفس للزوم اتحاد الموصي والموصى له مع أن الوصية ، كما مرّ آنفا ، : التقدم إلى الغير بما يعمل به لكفاية التعدد الاعتباري فيها بأن يكون الموصي القوة العاقلة ، والموصى له النفس الأمّارة ، ومن تتبع في الأخبار والآثار وغيره يجد لذلك نظائر كثيرة .

قوله (ع) : « من لا تحلّ » الموصول بدل من لفظة الله ، أو هي بمعنى الذي كي

(١) كتاب الكافي (ج ٢) من (باب ذم الدنيا والزهد فيها) ص ١٣٦ ، فقرة (٢٣) .

يكون صفة للفظة الله وأقيمت الصفة مقام الموصوف . والضمائر في قوله (ع) : « معصيته ولا يرجى غيره ولا الغنى إلا به » كلها ترجع إلى من الموصولة المراد به الله سبحانه .

قوله (ع) : « فإن من اتقى الله » هذا علة للوصية بالتقوى . واتقى أصله اوْتقى من باب الافتعال .فقلبت الواو بالتاء وأدغمت فيها . ومجرده وقى . ومصدر الوقى الوقاية وهي في اللغة بمعنى الحفظ . قال العلامة المجلسي قدس الله سره في البحار ماهذه صورته : « لعل المراد بالتقوى ترك المحرمات . وبالورع ترك الشبهات بل بعض المباحات . وبالاجتهاد بذل الجهد في فعل الطاعات . يقال : وقاه الله السوء يقيه وقاية أي حفظه . واتقيت الله اتقاء أي حفظت نفسي من عذابه أو عن مخالفته والتقوى اسم منه والتاء منهامبدلة من واو والأصل : وقوى . لكن أبدلت ولزمت التاء في تصاريف الكلمة » انتهى .

وأقول : يمكن إبقاء التقوى على معناه اللغوي بلا تقدير فيه أصلاً . فيكون المراد من قوله (ع) : « من اتقى الله » من حفظ الله تعالى بدوام التوجه والإقبال إليه سبحانه . والانقطاع عن غيره إليه بحيث لا يشغله عن التوجه إليه شاغل من شواغل الدنيا كما تقدمت الإشارة إلى ذلك في شرح بعض الأحاديث السابقة . وحيث يمكن إبقاء الكلام على ظاهره بحمله على معناه الحقيقي اللغوي لا يجوز حمله على غيره . ولا يجوز التقدير فيه بشيء لأن ذلك خلاف الأصل . ولا يصار إليه إلا لضرورة ولا ضرورة هنا . ولا شك في أن حمله على ترك المحرمات وغير ذلك لا يتم إلا بتقدير وهو حفظ النفس من عذاب الله . ولا يخفى مافيه من ارتكاب التقدير في الكلام مع أنَّ حمله على هذا المعنى حمل على المعنى المجازي لأن ترك المحرمات لازم من لوازم معنى التقوى لا عينه . وقد عرفت أن ذلك خلاف الأصل ولا يجوز ارتكابه إلا لضرورة . وأنت خبير بأن لا ضرورة في المقام وأمثاله تلجئنا إلى ذلك . ولعل تفسير التقوى في الأخبار والآثار بترك المحرمات فقط كما يستفاد من بعضها أو ذلك مع الإتيان بالواجبات كما يستفاد من بعضها الآخر تفسير بلازمه . وإنما فسّر بلازمه لقصور عقول أكثر الخلائق عن درك معناه الحقيقي . وحيث إن الأئمة المعصومين خلفاء الله تعالى في أرضه وحجج على بريته فلا بد لهم أن يخاطبوا الناس على قدر عقولهم وأفهامهم كما في الحديث على ما ببالي : نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم . وذلك

لئلا يلتبس الأمر عليهم فيقعوا في الضلالة والحيرة . ولمّا كان الإتيان بالواجبات وترك المحرمات سبباً لطهارة النفس وتزكيتها عن القبائح وهي سبب لصعود النفس وتوجهها إلى الله تعالى سمّيَ ذلك بالتقوى مجازاً بعلاقة السببية والمسببية فجعل ترك المحرمات وفعل الواجبات مسمّى بالتقوى إما لكونهما من أسباب حصول التقوى بالنسبة إلى من لم يتصف به لما فيهما من تطهير النفس وتزكيتها وإعدادها لإشراق نور المعرفة والتوجه إلى الله سبحانه . وإما لكونه مسبباً منهما . أي فعل الواجبات وترك المحرمات ناشىء عن التقوى كما لا يخفى . وفي بعض الأخبار أشير إلى المعنى الحقيقي أيضاً منها مارواه في البحار عن عدّة الدّاعي . عن عبد الله بن سنان . عن أبيْ عبد الله عليه السلام قال : « أيما مؤمن أقبل قِبَل ما يحبّ الله أقبل الله عليه قِبل كل ما يحب . ومن اعتصم بالله بتقواه عصمه الله . ومن أقبل الله عليه وعصمه لم يبال لو سقطت السماء على الأرض . وإن نزلت نازلة على أهل الأرض فشملهم بلية كانت في حرز الله بالتقوى من كل بلية . أليس الله تعالى يقول : (إن المتقين في مقام أمين)[1] » . فيستفاد ما ذكرناه من قوله (ع) : أقبل إذ الإقبال مقابل الإدبار فيصير المعنى أنّ من توجه إليه سبحانه وأقبل إلى طرف ما يحبه الله تعالى واتبع سبيل مرضاته من امتثال أوامره سبحانه والاجتناب عن نواهيه تعالى أقبل الله عز وجل إليه . وهذا نظير قوله عزّ من قائل : (اذكروني أذكركم)[2] . وقوله عز اسمه : (يحبهم الله ويحبونه)[3] . وفي هذه الكلمات وأمثالها رموز وأسرار لا يسع المقام وبعض الأفهام ذكرها . وقوله (ع) في هذا الحديث الشريف « لم يبالِ لو سقطت السماء على الأرض » نظير لقوله تعالى : (ألا إنّ أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون)[4] وإشارة إلى صعود مرتبة العبد بالتقوى . وإلى كمال توكله . وكونه في حرزه تعالى بتوكله وتقواه كما قال الله تعالى : (ومن توكل على الله فهو حسبه)[5] وسر ذلك أن نفس الإنسان للطافتها مستعدة لقبول جميع الكمالات . فكلما

---

(١) سورة الدخان . آية (٥١) .

(٢) سورة البقرة . آية (١٥٢) .

(٣) سورة المائدة . آية (٥٤) .

(٤) سورة يوسف . آية (٦٢) .

(٥) سورة الطلاق . آية (٣) .

توجهت إلى شيء تكتسب منه صفاته وتتخلق بأخلاقه . فإن توجهت إلى الذوات الخبيثة الشريرة الشيطانية أو البشرية . وإلى الأمور الدنية الدنيوية تكتسب منها صفاتها لا محالة وتستقر معها في ظلمة الطبيعة التي منها ينبعث الخوف والحزن والبلاء والمحن لأن الطبيعة لبعدها عن منبع الوجوه ونزولها وكونها في المرتبة الأخيرة التفَت بالموت والفناء والاضمحلال وافتراق الأجزاء وغيرها . وإن توجهت إلى الذوات الشريفة العلوية الخيرية الملكوتية . والأمور الجليلة الأخروية تكتسب منها صفاتها لا محالة وتتخلق بأخلاقها . فمن جملة صفاتهم أنهم لا يتخطون من طاعة الله تعالى ولا يعصونه سبحانه طرفة عين أبداً . ولا يلتفتون إلى غير اسمه إلا بما أمرهم به . فإذا صار الإنسان كذلك أي توجه إلى الله بتمام همته يستقر في جوار قرب ربّ العالمين مع ملائكته المقربين وأنبيائه المرسلين وأوليائه المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين فحينئذ يتخلق بأخلاق الله تعالى ويتصف بصفات الربوبية . ويصير مصداقاً لما اشتهر عن بعضهم عليهم السلام : « العبودية جوهرة كنهها الربوبية» فيصير جميع الموجودات مطيعاً لأمره ؛ لأنه حينئذٍ يصير فوقهم في الرتبة فيتصرف في الماديات بإذن الله تعالى كلما يشاء وكيف ما يشاء ولكن (وما يشاؤون الا أن يشاء الله ربّ العالمين) فهو يكون غالباً على الموجودات التي دونه لا مغلوباً لها . فلا يتصرف في وجوده شيء الا بإذنه وإرادته . ومن هذا البيان يظهر لك سرُّ قوله تعالى : (إنّ المتقين في مقام أمين)[1] وأيضاً أشير الى المعنى الحقيقي للتقوى فيما رواه في البحار عن مصباح الشريعة عن الصادق عليه السلام : « التقوى على ثلاثة أوجه : تقوى بالله في الله وهو ترك الحلال فضلاً عن الشبهة . وهو تقوى خاص الخاص . وتقوى من الله وهو ترك الشبهات فضلاً عن الحرام وهو تقوى الخاص . وتقوى من خوف النار والعقاب وهو ترك الحرام وهو تقوى العام . ومثل التقوى كماء يجري في نهر ومثل هذه الطبقات الثلاث في معنى التقوى كأشجار مغروسة على حافة ذلك النهر من كل لون وجنس . وكل شجر منها يمتصّ الماء من ذلك النهر على قدر جوهره وطعمه ولطافته وكثافته » الحديث . وموضع الاستدلال في هذا الخبر قوله (ع) : « ومثل التقوى » الى آخر كلامه . لأنه (ع) جعل التقوى كالماء . وجعل الطبقات الثلاث حاصلة منه . فكما أن الماء أصل في حصول الأشجار فكذلك التقوى أصل في حصول الاجتناب عن المحرمات والشبهات بل المباحات

(١) سورة الدخان . آية (٥١) .

وأشير الى المعنى الحقيقي أيضاً فيما رواه في الكافي بإسناده عن يعقوب بن شعيب قال : « سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : ما نقل الله عزّ وجل عبداً من ذلّ المعاصي الى عزّ التقوى الا أغناه من غير مال ، وأعزه من غير عشيرة ، وآنسه من غير بشر » . قوله (ع) : « من غير بشر » أي من غير أنيس من البشر ، بل الله تعالى مؤنسه ، كما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال : اللهمّ إنك آنس الآنسين بأوليائك هكذا فسّره العلاّمة المجلسي قدس الله سره في البحار . وأشير الى المعنى الحقيقي أيضا فيما يدلّ على أن التقوى من الأمور القلبية لا من الأمور البدنية منها ما رواه في البحار عن كتاب صفات الشيعة للشيخ الصدوق قدس الله سره بإسناده عن علي بن عبد العزيز قال : « قال أبو عبد الله عليه السلام : يا علي بن عبد العزيز لا يغرّنك بكاؤهم فإن التقوى في القلب » .

وأشير الى المعنى الحقيقي فيما رواه في معاني الأخبار بإسناده عن أبي بصير قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجل : (اتقوا الله حق تقاته)[1] . قال : يطاع فلا يعصى ، ويذكر فلا ينسى ، ويشكر فلا يكفر » ، ومحل الاستشهاد بهذا الخبر للمطلوب قوله (ع) : « ويذكر فلا ينسى » ومن جميع ذلك يظهر لك صحة ما قلناه من أنَّ التقوى عبارة عن إقبال القلب الى الله تعالى بكل القوى ، والانقطاع عن غيره ، والاعتصام به سبحانه . نعم ، الورع عن محارم الله تعالى لازم للتقوى ، ولا ينفك عنها ، كما أن التقوى لا تنفك عن الاجتناب عن محارم الله تعالى . كيف ؟ ومن اتقى الله أي حفظه بدوام التوجه اليه بحيث لا يغفل عنه أبداً لا يمكن صدور فعل عنه ينافي رضاه تعالى ؛ لأن الفرض أنه مستغرق الهم في ملاحظة جلاله وجماله وحسن فعاله فكيف يبقى له مجال للالتفات الى غيره فضلاً عن ارتكاب ما يوجب سخطه سبحانه ؟ ومن غفل عنه تعالى فليس له مانع عن ارتكاب المعاصي وترك الواجبات . ولقد أطلنا الكلام في بيان ما ادعيناه من معنى التقوى لأهميته فلنعد الى شرح سائر فقرات الحديث .

قوله (ع) : « عزّ وقوي » أي من اتقى الله تعالى بدوام التوجه والإقبال اليه عزّ بالعزة الواقعية الربانية التي لا يمكن لأحد إزالتها ، وقوي بالقوة المعنوية الحقيقية

(١) سورة آل عمران ، آية (١٠٢) .

الروحانية الغير جسمانية . كما روي عن سلطان الموحدين وامام المتقين ويعسوب الدين أمير المؤمنين . روحي لتراب مرقده الفداء أنه قال : « ما قلعت باب الخيبر بقوة جسمانية بل بقوة ربانية » وهي القوة التي بها يصدر من الأنبياء والأوصياء والأولياء خوارق العادات والمعجزات .

قوله (ع) : « وشبع وروي » المراد . والله أعلم . اما أن المتقي يشبع ويروى من غير الاكتساب من الطرق العادية . بل الله تعالى يرزقه من حيث لا يحتسب . كما قال عزّ من قائل : (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب)[1] وإما أنه يشبع من العلوم اللدنية والمعارف الحقيقية . ويروى بلطائف الحكم الربانية .

قوله (ع) : « ورفع عقله عن أهل الدنيا » هذا إشارة الى أنه بالتقوى يصير العقل قوياً في علومه . بل أقوى وأرفع من عقول أهل الدنيا . فالمتقي مع كونه في الدنيا يعاين الآخرة ؛ لأنه ببدنه يسير في العوالم الجسمانية . وبعقله يسير في العوالم الروحانية الملكوتية . وهذه الفقرات وما بعدها تؤيد ما قلناه في معنى التقوى . كما لا يخفى على البصير المتدبر المتدرب .

قوله (ع) : « فأطفأ بضوء قلبه ما أبصرت عيناه » من هنا شرع (ع) في بيان صفات المتقي وعلائم التقوى فقال : « فأطفأ » الخ ؛ وذلك لأن المتقي من كان لشدة نور قلبه ومشاهدته الأنوار الإلهية والأمور الأخروية يرى ما سوى الله تعالى بعين الفناء والزوال فيطفئ بضوء قلبه ما أبصرت عيناه . ويرفض الدنيا وما فيها لتخليته عن العلائق الجسمانية وتحليته بالأنوار القدسية الإلهية .

قوله (ع) : « من حبّ الدنيا » الظاهر أن كلمة « من » بيانية لا تبعيضية وأن إسناد الإبصار الى الحب مجاز ؛ إذ الحب ليس من الأمور المحسوسة التي تدرك بالبصر كي يصل الإبصار اليه . ويمكن أن يكون الحب بمعنى المحبوب فيصير المعنى : ما أبصرت عيناه من محبوبات الدنيا . وكيف كان فالمراد . والله أعلم . أن المتقي بضوء قلبه يطفئ نار حبّ الدنيا . وشبّه (ع) محبوبات الدنيا بالنار فنسب الإطفاء اليها ؛ لاشتراكهما في الإهلاك . ولأن حب الدنيا ينبعث من نار قوتي الشهوة والغضب ؛ لأنهما

(١) سورة الطلاق . آية (٢) .

يتولدان من العنصر الناري . والعلوم اللدنية . والمعارف الحقيقية اللتين تنبعثان عن التقوى نور . فبنور معارفه يطفئ نار الشهوة والغضب ومقتضياتهما .

قوله (ع) : « فقذِر حرامها » حكي عن الصحاح أن القذر ضد النظافة . وشيء قذر : بين القذارة . وقذرت الشيء بالكسر وتقذرته واستقذرته : إذا كرهته . انتهى . ولعل المراد أن المتقي يجتنب منها كما يجتنب عن القذارات اذ بقوة ايمانه بأمور الآخرة يعاين ما فيها من القذارات المعنوية فيعدها قذراً .

قوله : « وأضرَّ - واللهِ - بالحلال الصافي » إيراد القسم هنا لتثبيت معنى الجملة وأضرَّ يمكن أن يكون على بناء المعلوم أي يجتنب منه كما يجتنب عن الحرام فيكون ذلك كناية عن عدم الالتفات اليه ؛ لما يرى فيه من منعه عن الصعود الى المقامات العالية . ويمكن أن يكون على بناء المجهول أي يرى نفسه متضررة به فهو لعلوّ مرتبته في سيره الى الله تعالى يتضرر من جميع النعم الدنيوية المحللة فكيف بالمحرمة فيجتنب منها ويكتفي منها بقدر ما لا بد منها مما به بقاء حياته .

قوله (ع) : « من أغلظ ما يجد وأخشنه » قال العلامة المجلسي قدس الله سره في مرآة العقول في تفسير هذه الفقرة ما هذه صورته : « ظاهره استحباب الاكتفاء بالثياب الخشنة . وان كان قادراَعلى الناعمة . وهو مخالف لأخبار كثيرة الا أن يحمل على أن المراد به من الأغلظ الذي يجده أي اذا لم يجد غيره . أو على ما اذا لم يجد غيره الا بارتكاب الحرام أو الشبهة أو بصرف جلّ أوقاته في تحصيله بحيث يمنعه عن النوافل وفواضل الطاعات . أو على ما اذا علمك أنه يصير سبباً لطغيانه وأن علاج كِبرِه وصفاته الذميمة منحصر في ذلك » انتهى كلامه رفع مقامه .

أقول : يمكن ابقاء الكلام على ظاهره وهو استحباب الاكتفاء بالثياب الخشنة وان كان قادراً على الناعمة . ولا ينافي ذلك استحباب لبس الثياب اللطيفة الحسنة لأن لبس الثياب الناعمة حسن في حد ذاته ؛ لما فيه من اظهار النعمة . ولكونه سبباً لعزّ المؤمن وشرافته . ولذا جعل لبسها مستحباً للمؤمن . ولبس الثياب الخشنة أرجح منه لمن يريد الاتصاف بأعلى درجات التقوى والانقطاع عما سوى الله تعالى ؛ لما فيه من تذليل النفس . وكسر قوتي الشهوية والغضبية ؛ لأنه ربما يكون لبس الثياب الحسنة موجباً

لطغيانهما . ويشهد على ذلك ما رواه في الوسائل بإسناده عن كامل بن ابراهيم أنه دخل على أبي محمد عليه السلام فنظر الى ثياب بياض ناعمة قال : « فقلت في نفسي : وليّ الله حجة يلبس الناعم من الثياب . ويأمرنا نحن بمواساة الاخوان . وينهانا عن لبس مثله فقال (ع) مبتسماً : يا كامل . وحسر عن ذراعيه فاذا مسح أسود خشن على جلده فقال (ع) : هذا لله . وهذا لكم » الحديث . وكذا يشهد على ما ذكرناه غير هذا الخبر مما يدل على أن بعض الأئمة عليهم السلام يجمع بينهما بلبس الثياب الخشنة تحت ثيابه ولبس الثياب الناعمة فوقها .

قوله (ع) : « وأتعب بدنه » أي بالمجاهدة مع النفس الأمارة في ترك مشتهياتها والإقدام على فعل الطاعات والعبادات الشرعية التي توصله الى مقام القرب .

قوله (ع) : « فأبدل الله له من ذلك قوة في بدنه » هي القوة القدسية الإلهية التي بها تبدو المعجزات من الأنبياء والكرامات من الأولياء . وبهذه القوة يتصرفون في الماديات باذن الله تعالى كيف يشاؤون . كما مرَّ من أن تقوى الله موجب لقوة النفس واتصافها بالصفات الربوبية .

قوله (ع) : « فارفض الدنيا » بعد ما بين (ع) له الفوائد المترتبة على التقوى الباعثة للانسان على تحصيله وتكميله قال (ع) له : « فارفض الدنيا » أي اتركها لأهلها إن ترد الوصول الى المقام الشامخ من التقوى .

قوله (ع) : « فإن حبّ الدنيا يعمي ويصم » لأن حب الدنيا والنظر والتوجه اليها يعمي بصر القلب عن رؤية الحق . ويصمّ أذن القلب عن سماع الحق وقبوله . والسرّ في ذلك أن الله سبحانه خلق الانسان وجعل في جوهره وذاته استعداداً للسير الى العوالم الروحانية والجسمانية الا أنه لكونه في أول سيره في العوالم الروحانية ضعيفاً لا يمكنه السير الا برفض الدنيا : لأن الدنيا وما فيها تسدّ عن الله تعالى وما عنده سبحانه . فمن جاهد مع نفسه بترك ما تشتهيه وبذل قواه البدنية في الطاعة بحيث صارت قواه ضعيفة في سبيل مرضاة الله تعالى قويت قواه الروحانية فينظر بها الى ملكوت السموات والأرضين . ويسمع بها كلام الملائكة المقربين فتصير ارادته تابعة لإرادة الله سبحانه . ورضاه تابعاً لرضاه تعالى . فلا يشاء الا ما شاء الله . فيكون مثله كالحديدة المحمّاة

بالنار ، فكما أن الحديدة المحماة لدوام مجاورتها النار صارت صفاتها مضمحلة في صفات النار فكذلك المتقي لدوام توجهه الى الله سبحانه وعدم غفلته عنه تعالى طرفة عين تصير صفاته مضمحلة في صفات الله تعالى حتى يصير بصره بصر الحق ينظر به ، وسمعه سمع الحق يسمع به ، ويده يد الحق يبطش به . فإذا عرفت ذلك فلا تستبعد الكلمات الواردة في زيارة أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام من قولهم عليهم الصلاة والسلام له صلوات الله عليه : « السلام عليك ياعين الله الناظرة ، ويده الباسطة ، وأذنه الواعية ، وحكمته البالغة الخ » فحينئذٍ يصير في حرز الله تعالى بتقواه فيعطيه عزةً في الدارين لا تشبه عزّ غيره ، ويرزقه من حيث لا يحتسب ، كما قال عزّ من قائل : (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب) . وروي في البحار عن عدّة الداعي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه (ع) كتب الى رجل من أصحابه : « أما بعد ، فإني أوصيك بتقوى الله عز وجل ؛ فإن الله تعالى قد ضمن لمن اتقاه أن يحوله عما يكره الى ما يحب ، ويرزقه من حيث لا يحتسب . إنَّ الله عزّ وجل لا يخدع عن جنته ، ولا ينال ما عنده الا بطاعته » .

قوله (ع) : « يحوله عما يكره الى ما يحب » يحتمل أن يكون ضمير الفاعل في يكره ويحب راجعاً الى الله تعالى ، ويحتمل أن يكون راجعاً الى المتقي . وعلى الثاني الكلام بإطلاقه غير مراد لأنه ربما يكون في الشيء المكره مصلحة للمتقي بحيث يكون تحوّله عنه مفسدة له ، وهو يكرهه لجهله بذلك ، وحيث إن المقام مقام الامتنان فتحوّله عنه حينئذٍ منافٍ للامتنان ، فلعل المراد منه أنه يحوله عما يكره الى أحسن الوجوه مما يكون له فيه المصلحة من جهة دينه ودنياه وآخرته . أو أنّ المراد ، والله أعلم ، أنّ المتقي من كان لا يكره تقدير الله تعالى ، بل كل شيء يرد عليه ، وكان مثله مكرهاً عند غيره يكون محبوباً عنده ؛ لعلمه بأنّه صدر عن الله تعالى عن علم وحكمة ورأفة بحاله ، فيكون المراد من الحديث أنّ التقوى باعث لتزكية النفس ، وحصول الاطمئنان لها بحيث لا يبقى معه كراهة عن تقدير الله تعالى ، فالمراد من التحويل حينئذ تحويل نفس المتقي الى ما يوجب مرضاة الله تعالى وتصييرها راضية مرضية .

قوله (ع) : « فانقطع الى الله بقلب منيب » المرادُ أنه بعد رفض الدنيا تَوَجُّه الى

الله تعالى بقلب منيب طاهر خالٍ عن العلائق النفسانية والأدناس الطبيعية ويستفاد منه أن التقوى لا تتم الا بتحصيل أمور : منها رفض الدنيا لأن النفس مادام اشتغالها بالدنيا لا يمكن لها التوجه الى الله سبحانه . ومنها التوجه الى الله تعالى بتمام الهمة . ومنها العزم الراسخ والاستقامة . ومنها استدامة رفض الدنيا وما فيها والتوجه الى الله جلّ شأنه فتدبر جيداً لأنه لا يخلو عن دقة .

قوله (ع) : « وعزم ليس فيه انكسار ولا انخزال » لأنه بعزمه الراسخ يحصل له حقيقة التقوى.إتمام فيه اهتمام : اعلم أن كون المتقين في مقام أمين . كما قال عزّ من قائل : (إنّ المتقين في مقام أمين) . وكذا كونهم في مقعد صدق . كما قال جلّ ذكره (إنّ المتقين في جنات ونهَر في مقعد صدق عند مليك مقتدر)[1] لا يكون مختصاً بالآخرة كما قد يتوهم بل المتقي من يجد نفسه مع الله تعالى . وفي حرزه وأمانه في كل حالٍ من أحواله . وفي كل آنٍ من آناء حياته فهو في حرزه تعالى من كل بلية من البليات وحادثة من الحوادث . ثم ليعلم أنّ للتقوى مراتب ودرجات ولكل مرتبة من مراتبه لوازم وآثار مخصوصة بها . وبعضها فوق بعض . ويعرف أول مرتبة منه بالاجتناب عن المحرمات والاتيان بالواجبات ؛ لأن التقوى لا تنفكّ عنهما . كما قد مرّ . وبه يحفظ الإنسان نفسه عن ارتكاب مشتهياتها . فإذا قويت النفس في تحصيل مرضاة الله تعالى يجتنب صاحبها عن كل مايسخطه سبحانه بل عمّا يحتمل أنه مما يسخطه تعالى لأن من اجتنب الشبهات نجا من المحرمات ويسارع في امتثال ما أمره الله تعالى به تحصيلاً لمرضاته . ويعرف آخر مرتبة منه بأن لا يرى في الوجود إلا الله تعالى فلا يقصد غاية من فعله ولا يبقى له أمل إلا درك لقائه ومشاهدة جلاله وجماله سبحانه . وهذه المرتبة لا يمكن حصولها ولو بعد اختيار الزهد في الدنيا وزخرفها والورع عن محارم الله تعالى وعن الشبهات وتصفية النفس وتطهيرها بالكفّ عن اتّباع الشهوات إلا بكثرة ذكر الله سبحانه والمواظبة عليه والمراقبة له والفكر في لطائف صنعه تعالى لأنها أسباب لحصول المعرفة الكشفية فإذا عرفه تعالى وعرف حسنه وكماله وبهاءه وجماله سبحانه فبقدر معرفته به تعالى يحصل له محبة الله جلّ شأنه والشوق إلى لقائه . وهما سببان لحصول الأنس به عزّ وجل فينبغي لمن يريد الوصول إلى مقام المتقين والفوز بما فازوا ويفوزون

(١) سورة القمر . آية (٥٤ ـ ٥٥) .

به أن يواظب على حصول هذه الصفات الثلاثة وهي الذكر والفكر بعد تطهير الباطن بتخليته من رذائل الأخلاق وتحليته بفواضلها والعمل بما يقطعه عن شهوات الدنيا ، ويبغِّض عنده ملاذها بحيث يكتفي من حظوظها بقدر مالا بدّ له منها في بقاء حياته وقُواه التي تكون مقدّمة لحصول القرب إلى الله تعالى لمقدميتها لا لصرف التنعم بها . اللهم ارزقنا وجميع المؤمنين الوصول إلى هذه المرتبة الرفيعة من التقوى بحق محمد وآله الطاهرين خيرة الورى .

★ ★ ★

الحديث الحادي والثلاثون

وبالسند المتصل إلى الشيخ الجليل شيخنا الصدوق قدس الله سره في معاني الأخبار عن أبيه . عن سعد بن عبد الله . عن البرقي . عن أبيه رفعه إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال :

(جاء جبرائيل (ع) إلى رسول الله (ص) فقال : يارسول الله (ص) إن الله تبارك وتعالى أرسلني إليك بهدية لم يعطها أحداً قبلك . قال رسول الله (ص) : قلت : وماهي ؟ قال : الصبر وأحسن منه قلت : وما هو ؟ قال : الرضا وأحسن منه . قلت : وما هو ؟ قال : الزهد وأحسن منه . قلت : وما هو ؟ قال : الإخلاص وأحسن منه . قلت : وما هو ؛ قال : اليقين وأحسن منه . قلت : وما هو ؟ قال : إنَّ مدرجة ذلك التوكل على الله تعالى . فقلت : وما التوكل على الله تعالى ؟ فقال : العلم بأن المخلوق لا يضرّ ولا ينفع . ولا يعطي ولا يمنع . واستعمال اليأس عن الخلق . فإذا كان العبد كذلك لم يعمل لأحد سوى

الله تعالى ، ولم يرجُ ولم يخَفْ سوى الله تعالى ، ولم يطمع في أحد سوى الله تعالى ، فهذا التوكل . قال (ص) : قلت : ياجبرئيل فما تفسير الصبر ؟ قال : يصبر في الضرّاء كما يصبر في السرّاء ، وفي الفاقة كما يصبر في الغنى ، وفي البلاء كما يصبر في العافية ، فلا يشكو خالقه عند المخلوق بما يصيبه من البلاء .

قلت : فما تفسير القناعة ؟ قال : يقنع بما يصيب من الدنيا ، يقنع بالقليل ويشكر اليسير .

قلت : فما تفسير الرضا ؟ قال : الراضي لا يسخط على شدة ، أصاب من الدنيا أو لم يصب ، ولا يرضى لنفسه باليسير من العمل . قلت : ياجبرئيل فما تفسير الزهد ؟ قال : الزاهد يحبّ من يحبّ خالقه ، ويبغض من يبغض خالقه ، ويتحرج من حلال الدنيا ، ولا يلتفت إلى حرامها ؛ فإنّ حلالها حساب ، وحرامها عذاب ، ويرحم جميع المسلمين كما يرحم نفسه ويتحرج من الكلام كما يتحرج من الميتة التي قد اشتد نتنها ، ويتحرج من حطام الدنيا وزينتها كما تجتنب النار أن تغشاها ، وأن يقصر أمله وكان بين عينيه أجله . قلت : ياجبرئيل فما تفسير الإخلاص ؟ قال : المخلص الذي لا يسأل الناس شيئاً حتى يجد ، وإذا وجد رضي ، وإذا بقي عنده شيء أعطاه في الله تعالى ، فإن لم يسأل المخلوق فقد أقرّ لله عزّ وجل بالعبودية ، وإذا وجد فرضي فهو عن الله راضٍ ، والله تبارك وتعالى عنه

راضٍ، وإذا أعطى لله عز وجل فهو على حدّ الثقة بربه عز وجل. قلت: فما تفسير اليقين؟ قال: المؤمن يعمل لله كأنه يراه، فإن لم يكن يرى الله فإن الله يراه، وان يعلم يقيناً أنّ ماأصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه، وهذا كله أغصان التوكل ومدرجه الزهد)[1].

بيـــان:

قوله (ع): «أرسلني إليك بهدية» إرسال الله تعالى لجبرئيل إلى النبي (ص) وإهداؤه سبحانه هذه الصفات الحميدة له (ص) بتوسطه (ع) يحمل وجوهاً: منها أن يكون الباء للمصاحبة وإهداء هذه الصفات يكون كناية عن إهداء ثوابها. فالمراد، والله أعلم. أن الله تعالى تفضّل عليك وعلى أمتك بأجر هذه الخصال أجراً لم يعطه أحداً قبلك كرامة لك. فالمراد بالهدية البشارة بما وعده الله تعالى له (ص) من الثواب الجزيل على هذه الصفات الحميدة. فاستعير السبب الذي هو مورث للأجر مكان المسبب الذي هو الأجر عليه. ومنها أن يكون الباء بمعنى اللام فيكون حاصل المعنى أنّ الله تعالى أرسلني إليك بهدية هي استكمالي إياك في هذه الصفات الحميدة فمراد النبي (ص) من ذكر هذا أنّ الله تعالى أكملني في هذه الصفات بتوسط الجبرئيل. فالجبرائيل كما كان واسطةً في الوحي عن الله تعالى إلى النبي (ص). كما قال سبحانه في شأن نبينا (ص): (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى علّمه شديد القوى)[2] وفسر شديد القوى بالجبرئيل (ع) فكذلك كان واسطة في تكميل النفوس عن قِبَل الله تعالى. ولعل هذا هو الذي عبر عنه الحكماء بالعقل الفعّال. ولا ينافي ذلك أفضليته (ص) من الجبرئيل (ع) المستفادة من الأخبار الكثيرة المستفيضة. منها الأخبار الدالة على أنه صلى الله عليه وآله. وكذا الأئمة عليهم السلام. كان في الملأ الأعلى معلماً للملائكة المقربين. فمنها قوله (ع). في بعض أخبار الباب: «وسبحنا وسبحت الملائكة»؛ لاحتمال كون جبرئيل (ع) واسطة في تكميله (ص) في الجهات البشرية الدنيوية

(١): معاني الأخبار. للشيخ الصدوق. ص ٢٤٧. من (باب ـ معنى التوكل على الله عز وجل والصبر والقناعة والرضا والزهد والإخلاص واليقين)

(٢): سورة النجم. آية (٥)

لا مطلقاً فليتأمل . ومنها : أن تكون الباء للسببية فيكون حاصل المراد أنّ الله تعالى أرسلني بهدية لما يكون فيك من الصفات الحميدة التي لم تكن فيمن قبلك من الأنبياء المرسلين صلوات الله عليهم أجمعين . وبالجملة المعنى أن إرسالي إليك لا يكون إلاّ بسبب مكارم أخلاقك وفواضل صفاتك التي هي موهبة من مواهب الله تعالى لك بمقتضى قوله عزّ من قائل : (إنك لعلى خلق عظيم)[1] وهذا الاحتمال ضعيف في بادئ النظر وأضعف منه الاحتمال الأول . والأظهر الاحتمال الثاني . والله العالم .

قوله (ع) : « الصبر وأحسن منه » قد تقدم الكلام في معنى الصبر وفضيلته وأقسامه ومراتبه في شرح الحديث الخامس والعشرين . فلا تنبغي الإعادة . إن شئت فراجع إليه هناك .

قوله (ع) : « الرضا وأحسن منه » الرضا صفة من الصفات الحميدة وفضيلة من الفضائل التي تكون للسالكين إلى الله تعالى . ولا يصل إليه إلا العارف بالله سبحانه والمقرب لديه جلّ شأنه . وهو أعلى من الصبر : إذ الصبر عبارة عن تحمّل ماينافي النفس وتكرهه . وحبس النفس عن الجزع والفزع عند نزول البلايا والمحن . فالتأثر وانفعال النفس مأخوذان في ماهية الصبر وحقيقته . وهذا بخلافه في الرضا : إذ هو عبارة عن سكون النفس واستقامتها وعدم تزلزها . وترك الاعتراض والسخط عند نزول البلاء والمصيبة . كما قال جبرئيل (ع) للنبي (ص) في هذا الحديث في تفسير الرضا « الراضي لا يسخط على شدة . أصاب من الدنيا أو لم يصب » والرضا ناشئ عن كمال المعرفة بحكمة الله سبحانه في قضائه وقدره . وعن كمال المحبة به جلّ شأنه لأن المحب الحقيقي يحبّ المحبوب وما يصنعه به . بل وما يتعلق بمحبوبه ولو تعلقاً بعيداً . كما يشاهد ذلك في العشاق : حكي عن المجنون أنه قال :

أمرُّ على جدار ديار ليلى ... أقبل ذا الديار وذا الجدارا
وما حبُّ الديار شغفن قلبي ... ولكن حبُّ من سكن الديارا

وإذا قويَ الحب في نفس المحب يمتزج به لحمه ودمه . كما حكي في الأنوار النعمانية أن رجلًا كان ورده يا الله . فكان يقولها في كل أوقاته . فلما قتل جرى دمه على الأرض

(١) سورة القلم . آية (٤) .

مكتوباً يا الله يا الله يا الله أينما جرى . وفيها أيضاً وقد نقل أن زليخا قد احتجمت يوماً فلما دخل الدم على الأرض كان مكتوباً يوسُف يوسف أينما سال . وحكي أيضاً في التفاسير أنها غضبت على يوسف (ع) يوماً فأمرت خادمها بأن يضربه أسواطاً وهي تسمع صوت السوط فكان الخادم يوقع الأسواط على الأرض ويضرب الأرض وهي تسمع صوت السوط . فخطر بخاطر الخادم أن يضربه سوطاً واحداً حتى يرى الأثر على بدنه ؛ فلا تكذّبه زليخا في ضرب الأسواط فضربه سوطاً فخرجت زليخا من خدرها وصاحت به ؛ كف عن هذا الضرب فهذا السوط الذي ضربته الآن قد وقع ألمه في قلبي وكأنك ضربتني أنا لا يوسف فأمّنت على الخادم فحكى لها كيفية الضرب . وأنه كان على الأرض إلا ذلك السوط . انتهى .

وأقول : لا تتعجب ولا تستغرب من صيرورة الدم كذلك ومن وصول ألم الضرب إلى قلبها . ولا تتوهم أنّ هذه الكلمات وأمثالها استعارات تمثيلية . واعلم أن المحبة إذا صارت قوية أي إذا بلغت حدَّ العشق واستولى على القلب تسخر مملكته . وينفذ فيه حكمها . وهي تمتزج مع كل جزء من أجزاء مملكة البدن بحيث لا يمكن حينئذ للقلب ولا لشيء من القوى أن يتخلف عن أمر المحبوب . فالمحبة توجه القلب إلى معشوقه وتنقله إلى محبوبه . وتجعل القلب عرشاً له . كما في الحديث المعروف : « قلب المؤمن عرش الرحمن » فإذا استقر المحبوب على القلب يصير جميع مملكة البدن مسخراً له وهو مدبره ورئيسه . فالمرجع كله هذا الرئيس المدبر المستولي على العرش فينفذ حكمه في جميع الجوارح والعروق والأعصاب فيكون في كل شيء من البدن وقواه محلٌ لهذا الرئيس المدبر فحينئذ يصير جميع إرادات النفس وهواها تابعاً لإرادته . كما هو شأن كل مرؤوس بالنسبة إلى رئيسه ومدبره فيما له الرئاسة عليه ؛ وهذا كله ظاهر واضح لمن ذاق حلاوة المحبة فإن كنت من أهلها وذقت قليلاً منها تجد صحة ماقلناه مِنْ أن مَنْ صار محباً لله تعالى يصير راضياً بقضائه وقدره سبحانه . وبما يصنعه به . بل ربما يصل في المحبة إلى حدّ لا يحس الآلام والمشقة . وتذهب عنه كلفة العبودية والطاعة . ومن هذا يظهر لك أن صفة الرضا لا يمكن أن توجد إلا في المحب الحقيقي فمن يدعي محبة الله تعالى ولم يرض بقضائه وقدره فهو كاذب في دعواه . فما ظنّك بمن يدعي محبة الله تعالى وهو يعصيه ؟ ! ولقد أجاد من قال :

تعصي الإله وأنت تظهر حبَه　　هذا . لعمري . في الفعال بديع
لو كان حبُك صادقاً لأطعته　　إن المحبَ لمن يحبُ مطيع

وبالجملة فللرضا مراتب ثلاثة في القوة والضعف : المرتبة الأولى أن لا يدرك الألم لأن العبد ربّما يصل بالرضا الى حدّ لا يدرك الألم . والمصيبة كالرجل المشتغل بالحرب فإنه في حال الحرب والخوف والغضب ربما يصيبه الجراحة وهو لا يحس بألمها وكذلك من اشتغل قلبه بشيء مهمّ من الأمور : فإنه في حال اشتغاله به لا يدرك ما عداه . وكذلك العاشق المستغرق حين وصاله الى معشوقه قد لا يدرك غيره فإذا كان الحال كذلك في المشاهدات والمحسوسات في حبّ الخلق فكيف حال من اشتغل قلبه بحب الله تعالى ومطالعة جماله وجلاله في مرايا الآفاق والأنفس . فالعبد العارف المحب له تعالى ربما يشغله حب الله سبحانه عن نفسه فضلاً عن غيره فلا يدرك المصائب فحينئذ يصيره متصفاً بصفة الرضا ومصداقاً لقوله تعالى : (رضي الله عنهم ورضوا عنه)[1] فإن لم يكن له حب لقاء الله تعالى والنظر الى جماله ففي أنواع البلايا والمصيبات ليس له إلا الصبر : لأن الرضا الكامل فيما يخالف الهوى لا يتحقق إلا إذا استغرق القلب في محبة الله سبحانه بحيث لا يلتفت الى غيره كي يتأثر منه ولعل الى ذلك يشير قوله تعالى : (ألا إنّ أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون)[2] لأن عدم الخوف والحزن المطلق كما هو الظاهر من الآية الشريفة لا يمكن حصوله إلا عند استيلاء سلطان المحبة على القلب والاشتياق الى لقاء الله تعالى .

فعلى هذا لعل المراد من أولياء الله تعالى في الآية المباركة ـ والله أعلم ـ الوليُ الكامل والعاشق المستغرق الهمّ كما هو الظاهر ـ المرتبة الثانية أن تتأثر النفس من المكروه ويكرهه بطبعه . ولكنّه بعقله راض به لعلمه بأن ذلك مقتضى حكمة الله تعالى . كالذي فسد عضو من أعضائه فيلتمس من القطّاع قطعه . وربّما يعطيه أجرة كثيرة . فهذا وإن كان مكرهاً للقطع بطبعه لكنه راضٍ به بعقله ولا يسخطه لعلمه بأن حفظ سائر أعضائه وبقاءها موقوف عليه بل ربّما يكون حفظ حياته موقوفاً على قطع هذا العضو

---

(١) سورة المائدة . آية (١١٩) .

(٢) سورة يونس . آية (٦٢) .

فكذلك حال الراضي من أنه لا يسخطه قضاء الله تعالى وفعله ؛ لما يكون فيه من محبة الله سبحانه إذ لا شك في أن المحبة تورث الرضا بأفعال الحبيب ـ المرتبة الثالثة : أن تتأثر النفس عنه وتحس به وتدرك ألمه . ولكنه غير راض به لتوقع الأجر الذي وعد به للراضي بقضاء الله تعالى وقدره . فهذا حاله . كالبائع الذي يترك الشيء الأدون لأجل ما فوقه بنظره . وهذا القسم إدخاله في الصبر أولى من ادخاله في الرضا .

والحاصل أنَّ سبب الرضا فيما يخالف الهوى شيئان : أحدهما المعرفة بأن الأمور تجري على وفق الحكمة والمصلحة . وثانيهما : حبّ الله تعالى . فإذا تحقق أحد هذين الشيئين في نفس المؤمن يحصل له صفة الرضا بقضاء الله تعالى وقدره . وتختلف هذه الصفة شدة وضعفاً باختلاف مراتب المعرفة والمحبة ؛ لأنه ربما ينتهي المحبّ لله تعالى الى درجة يصير ما يكون مبغوضاً عند غيره محبوباً عنده ؛ لعلمه بل لظنّه أو وهمه بأن ذلك مما يقربه الى الله سبحانه ويصير ما يكون محبوباً عند غيره مبغوضاً عنده . لعلمه بل لظنه أو وهمه بأن ذلك مما يبعده عنه تعالى .

ثمّ اعلم أنّ الفرق بين الصبر والرضا من وجهين : الأول كون منشأ الرضا حبّ الله سبحانه واستيلاء سلطان المحبة على القلب أو العلم الحقيقي بأن الأمور تجري على وفق الحكمة والمصلحة الالهية جل شأنه كما قد عرفت آنفاً . بخلاف الصبر . فإنه يكفي في حصوله التصديق بما وعده الله تعالى به للصابرين . والثاني : أنّ الصبر لا ينافي الغضب والسخط على ما يصيبه ممّا يخالف الهوى بخلاف الرضا فإنه . كما مرّ . سكون النفس وعدم سخطها وعدم تزلزلها عند نزول البلاء . فظهر لك من جميع ذلك أن الرضا أفضل وأحسن من الصبر . وأنه مقام من مقامات العارفين الكاملين .

قوله (ع) : « الزهد وأحسن منه » قد مرّ الكلام مستوفىً في معنى الزهد وأقسامه في شرح الحديث التاسع والعشرين ان شئت فراجع اليه . ولا بأس بالإشارة الى بعض ما مرّ منه ههنا فنقول . ومن الله تعالى التأييد . : لا شك في أن الزهد أيضاً مقام من مقامات السالكين . ولا يمكن حصوله الا بالعلم بأن الدنيا وما فيها بالنسبة الى الآخرة ونعيمها ليست الا كجيفة متعفنة . كما في الديوان المنسوب الى أمير المؤمنين عليه السلام :

وما هي إلا جيفة مستحيلة   عليها كلاب هَمّهنّ اجتذابُها

فإن تجتنبها كنت سلماً لأهلهـا وإن تجتذبها نازعتك كلابُهـا

فيصرف الزاهد الرغبة من الدنيا الى الآخرة وانصرافها عنها اليها يحتمل وجوهاً منها : أنه ينصرف من الدنيا الى الآخرة مع الرغبة في الدنيا فهذا حاله كبائع الشيء بما هو خير منه عنده فحاله بالنسبة الى المرغوب عنه يسمى زهداً . ومنها أنه ينصرف منها اليها مع عدم الرغبة فيها لحقارتها عنده بالإضافة الى ما طمع فيه من نِعم الله تعالى التي وعد بإعطائها في الآخرة للزاهدين في الدنيا وما فيها . ومنها : أن عدو له منها وانصرافه عنها لا يكون الا لاشتغاله بملاحظة جمال الله تعالى وجلاله . ولمّا كانت الدنيا تمنعه منها ويشتغل قلبه بها ويزين عنده زخرفها يعرض عنها ولا يعتني بها . بل ربّما يصير الزاهد بحيث لو أقبلت اليه الدنيا لأعرض عنها كإعراضه عن عدوه . كما نقل اعراض جماعة كثيرة منهم في الأخبار والآثار والقصص الصادقة صدّنا عن نقله خوف الملالة . ولعل الى المرتبة الأخيرة من الزهد يشير ما في هذا الحديث حيث قال جبرئيل (ع) للنبي (ص) في تفسير الزهد : « الزاهد يحبّ من يحبّ خالقه . ويبغض من يبغض خالقه » الى آخر صفاته لأن الزهد بالمعنيين الأولين لا يكون كذلك بل هما تاركان للدنيا ونعيمها للفوز بنعيم الآخرة . ومنه يظهر لك أن الزهد الذي يكون أحسن من الرضا لا يكون الا بالمعنى الثالث . الا أن يقال : إنَّ المراتب الثلاثة من الزهد توزع على المراتب الثلاثة من الرضا . وكلّ مرتبة من مراتب الزهد أحسن مما يقابله من مرتبة الرضا . وبعبارة وُضحى : أول مرتبة الزهد أحسن من أول مرتبة الرضا وثانيته من ثانيته وثالثته من ثالثته فتأمل جيداً . ولعل وجه أحسنية الزهد من الرضا مع اشتراكهما في أن كلًا منهما بنفسيهما من الصفات الغير اختيارية وان كانت مقدمات كلٍّ منهما اختيارية . ان بعد حصول صفة الزهد في نفس الزاهد يترتب عليه فعل اختياري هو رفض الدنيا . ولا يتحقق الرفض الا بعد اقبال الدنيا اليه . فانصراف الرغبة عنها حينئذٍ الى الآخرة فعل اختياري للزاهد . ومترتب على صفة زهده بخلاف سواه . كان موافقاً لهواه أو مخالفاً له . ولا شكّ في أنّ ما أصابه أو يصيبه ليس من الأفعال الاختيارية للراضي . فمن هذه الجهة صار الزهد أفضل من الرضا .

قوله (ع) : « الإخلاص وأحسن منه » اعلم أن الخلوص تارة يكون في العمل

وأخرى يكون في الدين . أما الأول فالعمل الخالص ، كما فسر في الخبر . هو الذي لا تريد أن يمدحك به أحد الا الله تعالى ، وقد مرَّ الكلَام فيه مبسوطاً في شرح الحديث العشرين وحاصله أن لا يكون للعمل غاية الا وجه الله تعالى . وأما في الثاني أي الخلوص في الدين فهو بمعنى خلوّه عن الشرك الجليّ والخفي . أما الشرك الجلي فواضح ، وأما الخفي فهو الشرك في مقام العبودية بأن يتذلل وينقاد لغيره تعالى ، ومن الشرك الخفي أن يتكل العبد الى غيره تعالى في إصلاح أُموره وأن يتواضع لغيره سبحانه توقعاً لنفعه أو خوفاً من إضراره والا فالتواضع للمخلوق لرضا الخالق ممدوح شرعاً وعقلًا ، ويشهد على ذلك التعليل الوارد في الحديث : « من تواضع لغني لغناه فقد ذهب ثلث دينه » وأن يتوهم أن غيره جل وعزّ أيضاً مؤثر في الوجود . فهذا مشرك معنى وان كان موحداً لفظاً وصورة ، إذ لا معنى للتوحيد إلا اليقين الكامل بأن لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى . ويشهد على ذلك ما رواه في معاني الأخبار عن أبي عبد الله عليه السلام أنَّ الشرك أخفى من دبيب النَّمل ، وقال (ع) : منه تحويل الخاتم لتذكر الحاجة وشبه هذا . وما رواه في البحار عن أمالي الصدوق قدس الله سره بإسناده عن إسحق بن جعفر (ع) ، عن أخيه موسى عليه السلام ، عن أبيه جعفر بن محمد عليهما السلام ، عن آبائه (ع) ، عن عليّ (ع) عن النبي صلى الله عليه وآله قال : « يقول الله عز وجل : ما من مخلوق يعتصم بمخلوق دوني الا قطعت به أسباب السموات وأسباب الأرض من دونه ، فان سألني لم أعطه ، وإن دعاني لم أجبه . وما من مخلوق يعتصم بي دون خلقي الا ضمنت السموات والأرض رزقه . فإن دعاني أجبته وان سألني أعطيته . فإن استغفرني غفرت له » ولا شك في أن الإخلاص بهذا المعنى أحسن من الزهد .

قوله (ع) : « اليقين وأحسن منه » المراد بهذا اليقين ـ والله أعلم ـ اليقين بوجود الصانع جل وعزّ وصفاته وتوحيده سبحانه . وله مراتب ثلاثة : الأولى : علم اليقين ، وهو الاعتقاد الثابت المطابق للواقع . والثانية : عين اليقين وهو مشاهدة الشيء المتيقن بعين البصيرة . الثالثة : حق اليقين . وهو الفناء في التوحيد . وقد شبه بعض المحققين مراتب اليقين بمراتب إدراك النّار . وقد تقدم بيانه في شرح الحديث الثامن عشر ان شئت فراجع اليه .

ولكل واحدة من هذه المراتب أيضاً مراتب في القوة والضعف . ولا ريب في أنَّ

اليقين منشأ لجميع الصفات الكمالية من الخلوص والزهد والرضا والصّبر . وغيرها ، لأن باليقين بما وعده الله تعالى للصابرين يصبر على المصائب . وباليقين بأن الأمور تجري على وفق الحكمة والمصلحة يرضى بما يخالف الهوى . وباليقين بالنعم الأخروية الباقية يزهد في الدنيا الفانية ؛ ولذا صار اليقين أفضل من الزهد وغيره .

قوله (ع) : « إنّ مدرجة ذلك التوكّل على الله تعالى » قال في المجمع : المدرج بفتح الميم والراء : الطريق . انتهى . فالتوكل على الله تعالى موجب لحصول جميع هذه الصفات الحميدة . لا يقال : إن التوكل على الله سبحانه لا يمكن حصوله الا باليقين بأن الأمور تجري بمشيئة الله تعالى وتقديره . فمن لم يتحقق له اليقين الكامل بذلك لا يمكن حصول حقيقة التوكل له . فكيف صار التوكل مدرجة اليقين ؟ لأنه يقال : لعل المراد بقوله (ع) « ومدرجة ذلك التوكل على الله تعالى » أنه لا يصل العبد الى المرتبة الكاملة من اليقين الا بالاعتماد والاتكال في جميع أموره على الله سبحانه فالتوكل مدرجة لكمال اليقين لا لأصل وجوده . ومع ذلك يصدق أنّ التوكل مدرجة اليقين أو يقال بأن ذلك في قوله (ع) ومدرجة ذلك إشارة الى سائر الصفات من الصبر والزهد والرضا وغيره دون اليقين .

قوله (ع) : « العلم بأن المخلوق لا يضر ولا ينفع » اعلم أنّ حقيقة التوكل ناشئة من العلم واليقين بأن الأمور تجري بتقدير الله تعالى . وليس للممكن من حيث ذاته تأثير في الأشياء أصلاً . فإذا علم ذلك بعلم اليقين يعلم بالعلم القطعي بأن الممكن لا يقدر على الإضرار والنفع ولا على العطاء والمنع فحينئذٍ يقطع الطمع عن غيره تعالى . ويظهر اليأس عن غيره سبحانه بعدم الاعتناء بشأن المخلوق . وعدم التواضع له . وعدم الخوف عن اضراره . فهذه الأمور تنبعث عن العلم بعدم مؤثرية المخلوق في شيء من الأمور . كما قال (ع) : واستعمال اليأس . كيف لا وكل ما سوى الله تعالى مخلوقه ومرزوقه محتاج وفقير اليه سبحانه . كما قال عزّ من قائل في سورة فاطر : (يا أيها الناس أنتم الفقراء الى الله . والله هو الغني الحميد)[1] فكيف يعطي المخلوق والفقير يعطى ولا يعطي . والعبد وما في يده كان لمولاه .

---

(١) سورة فاطر . آية (١٥) .

قوله (ع) : « فهذا هو التوكل » الظاهر أنّ المراد بهذا الكلام أنّ بعد العلم بعدم مؤثرية المخلوق وقطع الطمع منه يحصل في النفس معنى التوكل . لا أنّ ذلك هو نفس التوكل لأن التوكل ليس الا الاتكال والاعتماد في جميع الأمور على الله تعالى . والعلم بعدم مؤثرية غيره سبحانه . واليأس عن المخلوق سببان لحصول التوكل . فاستعير سبب التوكل مكانه .

قوله (ع) : « فلا يشكو خالقه عند المخلوق » حفظ اللسان عن الشكوى بعض علائم الصبر لا عينه ؛ لأن الصبر صفة من الصفات النفسانية لا أنه حبس اللسان فقط . والفقرات التي قبل هذا في تعريف الصبر بل وفي تعريف سائر الصفات من باب شرح الاسم . أو من باب التعريف باللوازم كما لا يخفى .

قوله (ع) : « لا يسخط على شدة » أي هو راضٍ بما أصابه من الشدة والرخاء وفي بعض النسخ بدل « شدة » سيده . وعلى ذلك يصير المعنى أنه راض عن سيده على كل حال . وقد مرَّ أن كمال الرضا أن لا يحس بالألم . وأن لا يدرك البلاء والمصيبة التي كان يتأثر منها ان لم تكن له صفة الرضا فالشدة بالنسبة اليه شأنيّ لا فعلي فليتأمل .

قوله (ع) : « يحبّ من يحبّ خالقه » هذه الفقرة وما بعدها من الفقرات من علائم الزهد . بالمعنى الأخص . وأما الزهد بالمعنى الأعم فهو . كما مرّ . انصراف الرغبة من الدنيا الى الآخرة مع الرغبة في الدنيا . ولكن تنصرف الرغبة عنها اليها لكون الآخرة عنده خيراً من الدنيا .

قوله (ع) : « المخلص الذي لا يسأل الناس شيئاً » هذا علامة للاخلاص في العبودية الذي تقدم ذكره . وهو عدم الانقياد والتذلل لغير الله تعالى وتقدس . ولا شك أنه أعلى درجات الاخلاص لا لمطلقه الشامل لهذه الدرجة وللاخلاص في مقام العمل كما لا يخفى .

قوله (ع) : « المؤمن يعمل لله كأنه يراه » جعلت علامة اليقين العمل لله تعالى كأنه يراه . فكأنه شبه اليقين بالرؤية . وتشبيه اليقين بها لعلّه لأحد وجهين : الأول : أن ما يدرك بحسّ البصر أشدّ يقيناً به مما يدرك بغيره من الحواس . الثاني : أن الرؤية

بالبصر واليقين بالقلب يشتركان في معنى جامع لهما وهو غاية الانكشاف ؛ ولذا قد يطلق الرؤية على اليقين في المحاورات العرفية . وفي الأخبار والآثار وغيرها . بل يثبتون العين للقلب ويقولون عين القلب وعين البصيرة ويقولون عينا القلب . ولعل المراد ذلك في قوله تعالى في سورة بني اسرائيل : (ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلاً)[1] .

قوله (ع) : « وهذا كله أغصان التوكل » أي التوكل أصل . وجميع هذه الصفات الحميدة فرعه . اللهمّ اجعلنا من المتوكلين عليك بمنّك وفضـلك .



الحديث الثاني والثلاثون

وبالسند المتصل الى الشيخ الجليل محمد بن يعقوب الكليني قدس الله سره . عن علي بن ابراهيم . عن أبيه وعليّ بن محمد جميعاً . عن القاسم بن محمد . عن سليمان المنقري . عن عبد الرزاق الهمام . عن معمّر بن راشد . عن الزهري محمد بن مسلم بن عبيد الله قال :

« سئل علي بن الحسين عليهما السلام : أيُّ الأعمال أفضل عند الله عزّ وجل ؟ قال . فقال : ما من عمل بعد معرفة الله عز وجل ومعرفة رسوله (ص) أفضل من بغض الدنيا ؛ فإن لذلك لشعباً كثيرة . وللمعاصي شعب : فأول ما عصي الله به الكبر . وهي معصية إبليس حين أبى واستكبر وكان من الكافرين . ثم الحرص . وهي معصية آدم وحواء عليهما السلام حين قال الله تعالى لهما : فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا

---

(١) سورة الاسراء . اية (٧٢) .

من الظالمين ، فأخذا مالا حاجة بهما اليه ، فدخل ذلك على ذرّيّتهما الى يوم القيامة ، وذلك أنَّ أكثر ما يطلب ابن آدم مالا حاجة به اليه ، ثمَّ الحسد ، وهي معصية ابن آدم حيث حسد أخاه فقتله ، فتشعّب من ذلك حبُّ النساء وحبُّ الدنيا وحبُّ الرئاسة وحبُّ الراحة وحبُّ الكلام وحبُّ العلوّ وحبُّ الثروة فَصِرْنَ سبع خصال فاجتمع كلهنَّ في حبِّ الدنيا ، فقالت الأنبياء والعلماء ، بعد معرفة ذلك : حبُّ الدّنيا رأس كلِّ خطيئة ، والدّنيا دنيا آن : دنيا بلاغ ، ودنيا ملعونة »[1] .

بيـــان :

قوله (ع) : « ما من عمل بعد معرفة الله عزّ وجل » إطلاق العمل على المعرفة وما بعدها ، مع أنهما ليسا من عمل الجوارح ، لأحد وجهين ، أحدهما : أن المعرفة وبغض الدنيا إنّما تكونان حالتين للنفس فكأنهما فعلان وعملان لها ؛ لأنّ فعل كل شيء وعمله إنما يكوّن ما يناسبه . ثانيهما : أنَّ إطلاق العمل عليهما باعتبار ما يترتب عليهما من العمل بالجوارح .

قوله (ع) : « من بغض الدنيا » اعلم أنّ الدنيا دنيا آن ، دنيا بلاغ ، ودنيا ملعونة ، كما أشير اليه في آخر هذا الخبر وفي سائر الأخبار . وليست بإطلاقها مذمومة فليس بغضها بجميع معانيها مطلوباً ، كيف وقال أمير المؤمنين عليه السلام لرجل يذم الدنيا من غير معرفة بما يجب أن يقول في معناها : « الدنيا دار صدق لمن صدّقها ، ودار عافية لمن فهم عنها ، ودار غنىً لمن تزود منها مسجد أنبياء الله ، ومهبط وحيه ، ومصلّى ملائكته ، ومتجر أوليائه ، اكتسبوا فيها الرحمة ، وربحوا فيها الجنة ، فمن ذا يذمّها » الحديث .

---

(١) كتاب الكافي (ج ٢) ص ٣١٦ ـ ٣١٧ ، من (باب حبّ الدنيا والحرص عليها) فقرة (٨)

اذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المراد من الدنيا التي صار بغضها أفضل الأعمال هو كلّ ما يلهيك عن ذكر الله تعالى ويمنعك عن عبادته سبحانه . ويبعدك عنه جلّ شأنه . ولم يكن مقدمة لما هو مطلوب شرعاً وعقلاً . ولم يكن قصدك من تناول مقدميتها لذلك . فهذه هي الدنيا المذمومة سواء أطلق عليه الدنيا في العرف أم لا . وبالجملة ليست الدنيا بإطلاقها مذمومة . كيف ؟ وبها يصل الانسان الى ما يصل اليه من الكمالات . وبها يفوز بالدرجات العاليات . وبها يسلك سبل مرضاة الله تعالى من طاعته وعبوديته . فكيف تكون مذمومة ؟ فالدنيا المذمومة ما هو ناشئ من حبّ النفس وحظوظها العاجلة . واتباع هواها . فكل شيء يرجع الى هوى النفس وقواها فقط يعدّ من الدنيا المذمومة الفانية سواء كان من المحرمات أو المكروهات أو المباحات . وكل شيء يرجع الى محبة الله تعالى وتحصيل معرفته ومرضاته سبحانه يعدّ من الآخرة التي هي دار القرار وان كان فيه حظّ للنفس كارتياح الشخص من العلم النافع والعبادة وغيرها . وإذ قد عرفت ذلك فاعلم أنّ الآيات الدالة على ذم الدنيا كثيرة . وكذا الأخبار ونشير هنا إلى قليل منها .

أمّا الآيات فقد قال الله تعالى في سورة البقرة في وصف أهل الدنيا : (أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولا هُمْ ينصرون)[1] . وقال سبحانه في سورة آل عمران : (زيّن للناس حبّ الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسوّمة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب)[2] . وقال عزّ من قائل في سورة آل عمران : (كل نفس ذائقة الموت وإنّما توفون أجوركم يوم القيامة فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور)[3] . وقال تبارك وتعالى في سورة الروم : (يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون)[4]

---

(١) سورة البقرة . آية ٨٦ .

(٢) سورة آل عمران . آية ١٤ .

(٣) سورة آل عمران . آية ١٨٥ .

(٤) سورة الروم . آية ٧ .

وأما الأخبار فمنها ما رواه في الكافي ، في باب حبّ الدنيا والحرص عليها بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال (ع) : « من أصبح وأمسى والدنيا أكبر همّه جعل الله تعالى الفقر بين عينيه وشتّت أمره ، ولم ينل من الدنيا الا ما قسّم له . ومن أصبح وأمسى والآخرة أكبر همه جعل الله تعالى الغنى في قلبه وجمع له أمره » .

ومنها ما رواه في البحار في باب حبّ الدنيا وذمّها ، عن أمالي الصدوق قدس الله سره بإسناده عن الصادق عليه السلام قال (ع) : « كان فيما ناجى الله تعالى موسى بن عمران (ع) : يا موسى اذا رأيت الفقر مقبلاً فقل مرحباً بشعار الصالحين . واذا رأيت الغنى مقبلاً فقل : ذنبٌ عجلت عقوبته . إنّ الدنيا دار عقوبة عاقبتُ منها آدم (ع) عند خطيئته . وجعلتها ملعونة ملعوناً ما فيها الا ما كان فيها لي يا موسى (ع) . إنّ عبادي الصّالحين زهدوا فيها بقدر علمهم بي . وسائرهم من خلقي رغبوا فيها بقدر جهلهم بي . وما من أحد من خلقي عظّمها فقرّت عينه . ولم يحقرها أحد الا انتفع بها » الحديث . الى غير ذلك من الآيات الكثيرة والأخبار المتواترة الدالتين على مذمّتها . ومن تأمل فيها يظهر له أنّ الدنيا المذمومة هي التي توجب الغفلة عن محبة الله تعالى . وعن ذكره لأن الاشتغال بها يسد الإنسان عن ذكر الله تعالى وعن الذي خلق له .

ثم اعلم أن بعديّة بغض الدنيا عن المعرفة في الأفضلية حيث قال (ع) : « ما من عمل بعد معرفة الله عز وجل ومعرفة رسوله (ص) أفضل من بغض الدنيا » لعلها باعتبار ترتبه عليها ، يعني أن بغض الدنيا ناشئ عن معرفة الله تعالى وحبه سبحانه لما مرَّ مراراً من أنّ الاشتغال بالدنيا وحظوظ النفس العاجلة يسدك عن الله تعالى فمن عرف الله سبحانه يشتاق الى مطالعة جماله وجلاله . فلا محالة كل شيء يسده عنها يبغضه . فعلى هذا المراد من بعدية بغض الدنيا عن المعرفة في الأفضلية البعدية الرتبية لا الالزامية فتأمل .

قوله (ع) : « فإنّ لذلك لشعباً كثيرة » أي محبة الدنيا منشأ لجميع المعاصي : لأنها كما مرّ جميعها يرجع الى محبة النفس واتباع هواها . فكل المعاصي انما هي ناشئة من العمل الذي تكون غايته التذاذ النفس به فقط . لا لكونه مقدمة لتحصيل الآخرة به قال الغزالي . في إحيائه . في بيان حقيقة الدنيا وماهيتها في حق العبد ما هذه صورته :

« اعلم أن معرفة ذمّ الدنيا لا تكفيك ما لم تعرف الدنيا المذمومة : ماهي ؟ وما الذي ينبغي أن يجتنب منها ؟ وما الذي لا يجتنب فلا بد وأن نبيّن الدنيا المذمومة المأمور باجتنابها لكونها عدوة قاطعة لطريق الله تعالى ماهي ؟ فنقول : دنياك وآخرتك عبارة عن حالتين من أحوال قلبك . فالقريب الداني منها يسمى دنيا وهو كل ما قبل الموت . والمتراخي يسمى آخرة . وهو ما بعد الموت . فكل مالك فيه حظ ونصيب وغرض وشهوة ولذة عاجل الحال قبل الوفاة فهي الدنيا في حقك الا أن جميع مالك اليه ميل وفيه نصيب وحظ فليس بمذموم بل هو ثلاثة أقسام : القسم الأول : ما يصحبك في الآخرة وتبقى ثمرته بعد الموت وهو شيئان : العلم والعمل فقط وأعني بالعلم العلم بالله تعالى وصفاته وأفعاله وملائكته وكتبه ورسله وملكوت أرضه وسمائه . والعلم بشريعة نبيه . وأعني بالعمل العبادة الخالصة لوجه الله تعالى . وقد يأنس العالم بالعلم حتى يصير ذلك ألذ الأشياء عنده فيهجر النوم والمطعم والمنكح في لذته ؛ لأنه أشهى عنده من جميع ذلك ؟ فقد صار حظاً عاجلاً في الدنيا . ولكنّا اذا ذكرنا الدنيا المذمومة لم نعدّ هذا من الدنيا أصلاً بل قلنا انه من الآخرة . وكذلك العابد قد يأنس بعبادته فيستلذها بحيث لو منع عنها لكان ذلك أعظم العقوبات عليه » الى أن قال : « القسم الثاني : وهو المقابل له على الطرف الأقصى : كل ما فيه حظ عاجل ولا ثمرة له في الآخرة أصلاً . كالتلذذ بالمعاصي كلها . والتنعم بالمباحات الزائدة على قدر الحاجات والضرورات الداخلة في جملة الرفاهية والرعونات . كالتنعم بالقناطير المقنطرة من الذهب والفضة . والخيل المسوّمة . والأنعام . والحرث . والغلمان . والجواري . والخيول . والمواشي . والقصور . والدور ورفيع الثياب . ولذائذ الأطعمة . فحظ العبد من هذا كله هي الدنيا المذمومة . وفيما يعدّ فضولاً أو في محل الحاجة نظر طويل » الى أن قال : « القسم الثالث . وهو متوسط بين الطرفين : كل حظّ في العاجل معين على أعمال الآخرة كقدر القوت من الطعام والقميص الواحد الخشن . وكل مالا بد منه ليتأتى للانسان البقاء والصحة التي بها يتوصل الى العلم والعمل . وهذا ليس من الدنيا كالقسم الأول ؛ لأنه معين على القسم الأول ووسيلة اليه » الى أن قال : « ولا يبقى مع العبد عند الموت الا ثلاث صفات : صفاء القلب أعني طهارته عن الأدناس وأنسه بذكر الله تعالى وحبه لله عزّ وجل وصفاء القلب وطهارته لا يحصلان الا بالكفّ عن شهوات الدنيا . والأنس لا يحصل الا بكثرة ذكر الله تعالى والمواظبة

عليه . والحبّ لا يحصل الا بالمعرفة ولا تحصل معرفة الله تعالى الا بدوام الفكر . وهذه الصفات الثلاث هي المنجيات المسعدات بعد الموت . أما طهارة القلب عن شهوات الدنيا فهي المنجيات اذ تكون جنة بين العبد وبين عذاب الله تعالى » الى أن قال : « وأما الأنس والحب فهما من المسعدات وهما موصلان العبد الى لذة اللقاء والمشاهدة . وهذه السعادة تتعجل عقيب الموت الى أن يدخل . أوان الرؤية في الجنة فيصير القبر روضة من رياض الجنة . وكيف لا يكون القبر عليه روضة من رياض الجنة ولم يكن له الا محبوب واحد . وكانت العوائق تعوقه عن دوام الأنس بدوام ذكره ومطالعة جماله فارتفعت العوائق . وأفلت من السجن وخُلّي بينه وبين محبوبه فقدم عليه مسروراً سليماً من الموانع آمناً من العوائق : وكيف لا يكون محبّ الدنيا عند الموت معذباً ولم يكن له محبوب الا الدنيا . وقد غُصب منه وحيل بينه وبينه وسدت عليه طرق الحيلة في الرجوع اليه . ولذلك قيل :

ما حال من كان له واحد   غيّب عنه ذلك الواحدُ

وليس الموت عدماً . إنما هو فراق لمحابّ الدنيا وقدوم على الله تعالى . فإذاً سالك طريق الآخرة هو المواظب على أسباب هذه الصفات الثلاث وهي الذكر والفكر والعمل الذي يفطمه عن شهوات الدنيا . ويبغض اليه ملاذّها ويقطعه عنها وكل ذلك لا يمكن الا بصحة البدن . وصحة البدن لا تنال الا بقوت وملبس ومسكن ويحتاج كل واحد الى أسباب . فالقدر الذي لا بد منه من هذه الثلاثة اذا أخذه العبد من الدنيا للآخرة لم يكن من أبناء الدنيا . وكانت الدنيا في حقه مزرعة للآخرة . وان أخذ لك بحظ النفس وعلى قصد التنعم صار من أبناء الدنيا » انتهى موضع الحاجة من كلامه . فظهر لك من جميع ذلك أن المراد من الدنيا المذمومة تناول الحظوظ الراجعة الى النفس وقواها بقصد التنعم بها . لا لكونها مقدمة لتحصيل الآخرة . ومن ذلك ينبعث جميع أنواع المعاصي . كما قال (ع) في آخر هذا الحديث : « حب الدنيا رأس كل خطيئة » كما أنّ من محبة الله تعالى والاشتياق اليه ينبعث جميع أنواع الطاعات والعبادات والأخلاق الحسنة .

قوله (ع) : « فأول ما عصي الله به الكبر » لأنه أول معصية وقعت في العالم عن الإبليس اللعين حين أبى واستكبر عن السجود لآدم (ع) وقال : (أنا خير منه . خلقتني

من نار وخلقته من طين)[1] ، (أأسجد لمن خلقت طيناً)[2] ويحتمل لأوليته وجوه أخر منها : أنه أول بحسب الرتبة . لأنه كما مرَّ آنفاً منشأ جميع المعاصي إنما هو محبة النفس واتباع هواها وحظوظها . فأول ما ينشأ منها النظر الى أنانيتها وشيئيتها وهما سببان لحصول الكبر في النفس . ومنها : أنه أول من حيث عظم عصيانه بل ان كان الكبر في

مقام العبودية فهو سبب للكفر . كما قال الله تعالى في شأن ابليس : (إلاّ ابليس أبى واستكبر وكان من الكافرين)[3] . فكبره على الله تعالى ورده عليه سبحانه أمره صار سبباً لكفره . ومنها : أنه أول باعتبار جامعيته لجلّ الأخلاق الذميمة كالحقد والحسد والغضب وغيرها . بل ما من خلق ذميم الا أن المتكبر متصف به ومضطر اليه لحفظ عزه

في نظره وشر أنواع الكبر بعد الكبر في مقام العبودية ما يمنع الانسان عن استفادة العلم الذي هو حياة للروح . وما من خلق حسن الا أن المتكبر عارٍ منه خوفاً من فوت عزّه الموهوم . واطلاق الأولية عليه باعتبار الجامعية شائع متعارف في الاستعمالات العرفية . كما يقال : فلان أول في العلم . وفلان أول في الشجاعة . وفلان أول في العزّ والشرف أي

هو جامع لجميع مراتب ما دونه . وبالجملة فالكبر صفة من الصفات الموبقات المهلكات بل هو أولها وأعظمها وأشدها . وقد عدّ الكبر في الآيات والأخبار من أوصاف الكفار والأشرار والمعتدين . كما أنه قد عدّ التواضع من أوصاف الأنبياء والأولياء والصالحين . وما يدل على مذمة الكبر من الآيات والأخبار كثير جداً . أما الآيات فمنها قوله تعالى :

« قد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً)[4]. ومنها قوله سبحانه : (أليس في جهنّم مثوى للمتكبرين)[5] ومنها قوله عزّ من قائل في سورة المؤمن : (كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبّار)[6] ومنها قوله جلّ شأنه في سورة النحل : (فادخلوا أبواب جهنّم

---

(١) سورة الأعراف . آية (١٢) .

(٢) سورة الإسراء . آية (٦١) .

(٣) سورة البقرة . آية (٣٤) .

(٤) سورة الفرقان . آية (٢١) .

(٥) سورة الزمر . آية (٦٠) .

(٦) سورة غافر . آية (٣٥) .

خالدين فيها فلبئس مثوى المتكبرين) [1]. ومنها قوله عز اسمه : (إنّ الله لا يحبّ من كان مختالاً فخوراً) [2].

وأما الأخبار فمنها ما رواه في البحار عن الكافي بإسناده عن حكيم قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام : من أدنى الإلحاد ؟ قال : إنّ الكبر أدناه » . ومنها ما رواه في معاني الأخبار بإسناده عن عبد الله بن طلحة . عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وآله : لن يدخل الجنة عبد في قلبه مثقال حبة من خردل من كبر . ولا يدخل النار عبد في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان . قلت : جعلت فداك ! إن الرجل ليلبس الثوب أو يركب الدابّة فيكاد يعرف منه الكبر . قال (ع) : ليس بذاك . إنما الكبر : إنكار الحق . والإيمان : الإقرار بالحق » والى غير ذلك من الآيات الكثيرة والأخبار المستفيضة الدالتين على مذمة الكبر وحسن التواضع .

ثم اعلم أن الكبر مركب من أمور ثلاثة وهي : رؤية النفس أولاً . والإعجاب بعظمتها والركون اليها ثانياً . واستحقار الغير والعلو عليه ثالثاً ؛ فما لم تتحقق هذه الأمور الثلاثة لم تتحقق حقيقة الكبر ؛ فإن كان الاعجاب بالنفس فقط وعظمتها كذلك لا يسمى ذلك كبراً . بل يسمى ذلك عجباً . والكبر خلق في الباطن . والأعمال الصادرة منه آثاره كالمشي بين الناس مرحاً . والجلوس في مجلس المترفين والمتجبرين . والتكلم بما يدل على استعظام النفس واستكبارها الى غير ذلك من الأمور التي يظهر منها أنّ فاعلها متصف بالكبر . وآثاره الظاهرة قد تتخلف عنه لأنه ربما يكون الشخص متصفاً به ولكن لا يظهر في أعماله أثراً منه بل قد يلتبس الأمر على الغير فيتوهم أنه متصف بالتواضع وليس في الواقع كذلك وقد يكون الأمر على عكس ذلك أي يظهر منه ما يتخيل بسببه أنه متصف بالكبر مع كونه خالياً عنه . وبالجملة ان صفة الكبر من أعظم الصفات الذميمة الموبقة وأكبرها . كيف لا . والمتكبر في الحقيقة ينازع مع الله في صفة لا تليق الاّ به سبحانه وهي استقلال الذات والاستغناء عن الغير . كما قال الله تعالى في الحديث القدسي : « العظمة إزاري . والكبرياء ردائي » الحديث .

---

(١) سورة النحل . آية (٢٩) .

(٢) سورة النساء . آية (٣٦) .

ثم اعلم أن للكبر أقساماً فأولها وأعظمها الكبر على الله تعالى وهذا على وجهين ؛ تارة يستنكف عن عبادته تعالى ومتابعة رسله سبحانه مع الإقرار بألوهيته جلّ شأنه . كما يشاهد في كثير من المتجبرين والمتمولين . إذ مع كونهم مقرّين بتوحيد الله تعالى ومصدقين بنبوة أنبيائه سبحانه تراهم يستنكفون عن اتباع رسله بل ربّما يتوهمون استغناءهم عنهم (ع) في تكاليفهم وطرق أعمالهم . ولئن سألت منهم لِمَ تتركون فرائض الله ليجيبون عن ذلك بأن هذه التكاليف الظاهرية جعلها الله تعالى للعوام والسفهاء من الناس الذين لا يقدرون على ادراك ما وراء ذلك . وأما نحن فأغنياء عن ذلك ؛ لما فينا من قوة عقولنا لإدراك ما لنا وما علينا ؛ (الا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون)[1] وأخرى يستنكف من كونه عبداً لله سبحانه فهذا إمّا أن يكون ممّن ينكر الألوهية رأساً كمن يقول لا مبدأ للعالم الا المادّة أو الطبيعة أو غير ذلك من الأقوال الفاسدة والآراء الكاسدة . واما أن يكون ممن صار في الكبر الى منتهى درجة الطغيان . كمن ادعى الربوبية والألوهية . مثل فرعون حيث قال : (أنا ربكم الأعلى)[2] ومثل نمرود حيث حدث نفسه بمقاتلة رب السموات وغيرها ممن كمن في مخّه هذه الدعوى ولكن لا يجد لإظهارها بالقول مجالاً . وأما الكبر على عباد الله تعالى بل على سائر مخلوقاته ومصنوعاته سبحانه فهو في الحقيقة شرك خفي ؛ لأنه ينازع مع الله عز اسمه في استيلائه وعلوّه على الغير . وان كان في الظاهر ليس هو إلا صفة ذميمة وخلقاً دنيّاً . بخلاف القسم الأول . فانه مع كونه خلقاً ذميماً موجب للكفر والشرك الجلي .

هذا ثم اعلم أنه قلّ ما يكون فرد من أفراد الناس خالياً عن الكبر رأساً خصوصاً بالمعنى الثاني أي التكبر على عباد الله تعالى ومخلوقاته . فاللازم على كل مؤمن أن يجتهد لقلع مادته عن قلبه ولا يمكن قلعه الا بمعجون العلم والعمل . أما العلم فهو على قسمين قسم للعلماء وأصحاب النفوس القوية والعقول السليمة . وقسم آخر للجهّال وضعفاء العقول من المؤمنين . أما القسم الأول فنعني به المعرفة بالله تعالى والمعرفة بالنفس . لأن من عرف الله تعالى وعظمته وعلوه واستيلاءه على عباده ومخلوقاته . وعرف أنه سبحانه متفرد بالوجود وأنه قائم بذاته ومقوم لغيره . وعرف أن غيره تعالى فانٍ محض وعدم

---

(١) سورة البقرة . آية (١٣) .

(٢) سورة النازعات . آية (٢٤) .

صرف وأنَّ (كل شيء هالك الا وجهه)[1] . وعرف نفسه وأنه متقوم به . وأن ليس له شيئية مستقلة أصلاً . وأن ليس له الا الوجود الرابطي الغير المستقل بنفسه ؛ اذا عرف ذلك بعين البصيرة وعين اليقين فلا يبقى في نفسه الكبر . اذ هو . على ما مرَّ . استعظام النفس . واعتقاد علوها على الغير . فمن عرف نفسه على ما هي عليه . من كونه آلة ومظهراً لملاحظة الله تعالى وعرف ربّه على وجه يليق بعزّ جلاله يعرف بمشاهدة قلبية أنه تعالى مستحق للكبر والعظمة لا غيره . فحينئذ ينقلع عن نفسه مادة الكبر رأساً ؛ لأنه إذ ذاك يعرف أنه في نفسه معدوم صرف . وله وجود ضعيف قوامه بالغير . فلا يبقى في نظره شيء مستقل الا الله تعالى فضلاً عن أن يستعظم نفسه . والمعرفة بالله تعالى على هذا النحو لا يمكن حصولها الا للمؤمن الكامل الذي أراد الله عز وجل به خيراً فنوّر قلبه بنور معرفته . وليس لكل أحد أن يناله كما لا يخفى .

وأما القسم الثاني أي العلم الذي هو أحد جزئي معجون علاج الكبر لضعفاء العقول من المؤمنين فهو يحصل بالنظر الى أول تكوينه وآخره ووسطه . بأن يتفكر في أنّ أوله لم يكن شيئاً مذكوراً . وبعد مضي مدة من الزمان خلقه الله تعالى من الشيء القذر الدنيّ كما قال عزّ من قائل : (إنا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً)[2] ثم ينظر ويتفكر في آخره فيعلم أنه يصير جيفة متعفنة . ثم ينظر الى وسط حاله الذي هو أحسن أحواله فيعلم أنّه محفوف بالنقائص والاحتياجات والآلام وأنّه مجوّف وحامل للقذارات . وخارج عن مخرج البول مرتين فلا يتكبر ولا يفتخر . كما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام : « ما لابن آدم والفخر ؟ ! أوله نطفة وآخره جيفة . لا يرزق نفسه . ولا يدفع حتفه » . وعنه عليه السلام أيضاً : « عجبت لمتكبر كان أمس من نطفة وهو في غد جيفة » . وفي الحديث : « الانسان أوله نطفة مذرة وآخره جيفة قذرة وهو ما بين ذلك يحمل العذرة » ويعلم أنه محتاج الى أشياء كثيرة لم يحتج اليها سائر المخلوقات من نوع الأكل والشرب والمسكن والملبس والمنكح ومقدماتها وغيرها من الأمور التي لا تحصى . ولا شك في أنّ الفقر والاحتياج من أعظم النواقص . فالانسان الضعيف الذي ينبغي أن يقال في حقه انه أضعف من كل ضعيف وأشد نقصاً من كل

---

(١) سورة القصص . آية (٨٨) .

(٢) سورة الانسان . آية (٢) .

ناقص كيف يستعظم نفسه ويشمخ بأنفه . وينظر في عطفه . ويتوهم أنه فوق غيره من العباد ؟ فمن تأمل في احتياجاته ونقائص وجوده يعلم أنه أضعف من وجه من كل حيوان حتى الحيوانات الصغار . وان كان أقوى منهامن وجهٍ آخر . أما أضعفيته منها فلوجهين . احدهما : من حيث زيادة احتياجاته على احتياج سائر الحيوانات . ولا شك في أنه كلما كان الاحتياج أكثر يكون المحتاج أضعف . وهذا ظاهر لاسترة عليه . فلا يحتاج الى اقامة البرهان عليه . وثانيهما : من جهة استيلاء الحيوانات عليه من وجه . كما أنَه ربما لا يقدر الانسان على دفع ذباب صغير عن نفسه اذا كان في موضع هجومه فكيف بغيره !! وليعلم أن الغير الذي يتكبر الشخص عليه ويتوهم علوه عليه ربما يكون متصفاً بشيء من العلم والمعرفة والأخلاق الحسنة . والتقوى وغير ذلك من الأمور التي لا يكون مثلها فيه . فكيف يتكبر عليه ويتوهم أنه يكون أعلى مرتبة منه : هذا هو الجزء الأول من المعجون الذي يعالج به داء الكبر .

وأما الجزء الثاني أي العمل فهو أن يعالج مرض الكبر بضده . كما هو الشأن في معالجة كل الأمراض الجسمانية والروحانية . فإن غلب على النفس حبّ الاستعلاء على الغير بسبب وجود صفة العلم فيه فيجلس في مجلس من كان دونه في العلم ويناظر معه في مسألة علمية . فإن ظهر شيء من الحق على لسانه فلا يستنكف عن قبوله ويعترف بأنه أعلم منه في هذه المسألة ويشكر له لتنبيهه إياه على ذلك . فإذا داوم على مثل هذا . وأظهر عند الخواص والعوام قصوره في العلم والعرفان ودنوه منه في الفضل والاتقان . فربما تتأثر النفس من ذلك ويصيّرها متواضعة . وكذلك إن غلب على نفسه الاستعلاء على أقرانه بالجاه والشرف فعلاجه العملي أن يتواضع لمن دونه في الجاه والشرف . بأن يمشي خلفه مثلاً ويجلس في مكان دون مكانه ويسبقه بالسلام والتحية وبالجملة يجب على المتكبر الاجتهاد في إزالة صفة الكبر عن نفسه بمقدار وسعه وطاقته . ويجب عليه الاستعانة بالله تعالى في أن يوفقه للتفكر والتدبر فيما يبغّض لديه صفة الكبر مثل ماروي عن أمير المؤمنين عليه السلام : « ماتكبّر إلا وضيع . ماتواضع إلا رفيع . ماحقّر نفسه إلا عاقل . مانقص نفسه إلا كامل » وفي أن يوفقه لأفعال المتواضعين .

قوله (ع) : « ثم الحرص » هو عبارة عن عدم القناعة بما رزقه الله تعالى . وطلب الزيادة عما رزق أو عن قدر الضرورة في احتياجاته . وطلب مالا حاجة به إليه . وهذا

أيضاً من المهلكات ومن الأخلاق الذميمة . وفي الغالب ينشأ من الكبر ؛ لأن المتكبر حريص على ما يتوهم أن يعزّه في الأنظار . فلعل لذلك عقّبه عليه السلام بكلمة « ثم » ومنه يتشعب كثير من الصفات الرذيلة كالحسد والغضب والبخل والجبن وطول الأمل والطمع بما في أيدي الناس وغيرها وكذلك ينشأ منه كثير من السيئات كأكل مال الحرام والمشتبه والظلم والعدوان على الغير ومنع الخمس والزكاة وأكل الربا وغير ذلك . ويسلب عن الحريص الراحة والغنى . أما الراحة فظاهر لأنه لا تقنع نفسه بما عنده فهو لا يزال يتعب نفسه في طلب الدنيا فيسلب عنه النوم والراحة . وأما سلب الغنى عنه ؛ فلأنه فقير في الدنيا والآخرة . أما في الدنيا فلأن الغنى ليس بكثرة المال بل الغنى صفة نفسانية تحصل بالقناعة بما عنده . والغنيّ من يجد عنده ما يستغني به عن الغير فمن كان في نفسه الحرص لا يقنع بما عنده . ولو كان كثير المال والجاه وغيرهما ولا يثق بالله تعالى لبقية عمره فهو فقير لأنه لم يكن عنده ما يسد حاجته عن الغير . روي عن أمير المؤمنين عليه السلام :

يطلب المرء الغنى عبثاً والغنى في النفس لو قنعت

وبالنظر الدقيق . الغني من استغنى بالله تعالى عن غيره . كما روى عن سيد الساجدين في دعائه : « اللهم إن الغنيّ من استغنى عن خلقك بك » . وروى في البحار عن معاني الأخبار بإسناده عن الأعور قال : « كان فيما سأل عنه أمير المؤمنين عليه السلام ابنه الحسن (ع) أنه قال له : ماالفقر ؟ قال : الحرص والشَّرَه » وأما فقره في الآخرة فلأنّ الحرص يسده عن ذكر الله تعالى وعن طريق طاعته . وذلك لأن الحريص لا هَم له إلا الوصول إلى ماهو حريص عليه من الأمور الدنيوية . ولا يصل أحد إلى الدرجات العالية في الآخرة إلا بترك الدنيا وغضّ البصر عن القدر الزائد على مالا بد له منه من الدنيا . كما قال الله تعالى في سورة الشورى : (من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه . ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها . وَمَالَهُ في الآخرة من نصيب)[1] والدنيا والآخرة ضرتان ولا تجتمعان فيلزم على كل أحدٍ أن يقلع مرض الحرص عن نفسه بالصبر على الاقتصاد في المعيشة وتقليل المؤنة مهما أمكن ؛ إذ الاستغناء عن الشيء خير من الاستغناء

---

(١) سورة الشورى . آية (٢٠) .

به . وبعدم طلب الزيادة عن قدر الضرورة . وليكن وثوقه بما وعده الله تعالى له بقوله عزّ من قائل : (وفي السماء رزقكم وما توعدون)[1]. وبقوله تعالى في سورة الأنعام : (نحن نرزقكم وإياهم)[2]. وبقوله جل شأنه : (وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها)[3] وليعلم أن الرزق مقسوم بين الناس . وقد قسمه عادل بينهم . كما قال جلّ شأنه : (نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا)[4]. ولا يزداد حرص حريص ويصل إليه ما قدر له من الرزق حرص أو لم يحرص . وإنّ في القناعة عزاً وشرفاً . وفي الحرص تعباً ونصباً . وفي الطمع ذلاً وهواناً . ولا يتوهم أنّ معنى القناعة عدم الاكتساب أو عدم طلب الرزق ، إذ القناعة عبارة عن الاكتفاء بقدر الضرورة بما يكتسب من المال وغيره . وعدم طلب الزيادة عليه . كما قال (ع) : « وهي معصية آدم وحواء (ع) » إلى أن قال (ع) : « فأخذا مالا حاجة بهما إليه » كيف لا وطالب ما يحتاج إليه لا يسمى حريصاً .

قوله (ع) : « ثم الحسد » وهذا أيضاً من الصفات الذميمة . وللحاسد نكال في الدنيا وعذاب في الآخرة . وتنقطع الراحة منه مطلقاً ؛ لأن نِعَم الله تعالى وفضله لا تنقطع عن مخلوقاته أبداً فنفسه على الدوام معذبة بمرض الحسد . والآيات الدالة على ذمّ الحسد . وكذا الأخبار أكثر من أن تحصى . ونشير هنا إلى بعضها قال الله تعالى : (أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله)[5] الآية .

وأما الأخبار فمنها مارواه في البحار عن جامع الأخبار . عن النبي (ص) أنّه قال : « إياكم والحسد ، فإن الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب » وقال (ص) : « إن لنعمِ الله تعالى أعداءً . قيل : وما أعداء نعم الله تعالى يارسول الله (ص) ؟ قال : الذين يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله ». ومنها مارواه فيها أيضاً عن مصباح الشريعة . عن الصادق عليه السلام أنه قال : « الحاسد مضرّ بنفسه قبل أن يضر بالمحسود . كإبليس أورث . بحسده لنفسه . اللعنة ولآدم (ع) الاجتباء والهدى والرفع إلى محل حقائق العهد والاصطفاء ، فكن محسوداً ولا تكن حاسداً ، فإن ميزان الحاسد

(١) سورة الذاريات . آية (٢٢) .
(٢) سورة الأنعام . آية (١٥١) .
(٣) هود : ٦
(٤) سورة الزخرف . آية (٣٢) .
(٥) سورة النساء . آية (٣٢) .

أبداً خفيف بثقل ميزان المحسود . والرزق مقسوم فماذا ينفع حسد الحاسد ؟ فما يضر المحسود الحسد . والحسد أصله من عمى القلب وجحود فضل الله تعالى وهما جناحان للكفر . وبالحسد وقع ابن آدم في حسرة الأبد . وهلك مهلكاً لا ينجو منه أبداً . ولا نوبة للحاسد ؛ لأنه مصرّ عليه معتقد به مطبوع فيه يبدو بلا معارض له به . ولا سبب والطبع لا يتغير عن الأصل وإن عولج » . إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة المستفيضة الدالة على ذمه فإن شئت أن تطلع على جلها فراجع إلى كتب الأخبار من الكافي والبحار وغيره .

ثم اعلم أن الكلام في الحسد يقع في مقامات منها حقيقته وماهيته . ومنها في أقسامه . ومنها في حكمه ووجوب إزالته عن القلب مهما أمكن . أما حقيقته فهي . كما عرّف . كراهة النعمة وحب زوالها عن المنعم عليه . فإن لم يحبّ زوالها ولا يكره وجودها . لكن يتمنى لنفسه مثلها لا يسمى ذلك حسداً بل يسمى غبطة . وكذلك إن لم يكن ما يكره وجوده نعمة لا يسمى حب زوالها حسداً . والغبطة ليست بمحرمة . ولا تعدّ من الصفات المذمومة مطلقاً . بل يكون في بعض الموارد مندوباً إليه كالغبطة على العلم النافع أو العمل الصالح . أما الحسد فهو مذموم مطلقاً إلا في موضعين الأول : حب زوال النعمة التي تكون لعدوه فيخاف أنه بها يستعان عليه فيضره به فيحب زوالها عنه لا من حيث إنها نعمة بل من حيث إنها آلة للفساد والعصيان . وهذا في الحقيقة لا يكون مكرها عن النعمة بل هو مكره لوصول الضرر إلى نفسه . الثاني : حبّ زوال النعمة من المعاندين للدين . كذلك خوفاً من ضررهم على الإسلام . وهذا أيضاً في الحقيقة لا يكون مكرها عن النعمة بل هو مكره عن الاضرار بالاسلام . فهذا ممدوح لا مذموم .

وأما أقسامه ومراتبه . قال الغزالي في إحياء العلوم ماهذا لفظه : « وأما مراتبه فأربعة . الأولى : أن يحب زوال النعمة عنه وإن كان ذلك لا ينتقل إليه . وهذا غاية الخبث . الثانية : أن يحبّ زوال النعمة إليه لرغبته في تلك النعمة مثل رغبته في دار حسنة أو امرأة جميلة أو ولاية نافذة أو سعة نالها غيره وهو يحب أن تكون له . ومطلوبه تلك النعمة لا زوالها عنه . ومكروهه فَقْدُ النعمة لا تنعّم غيره بها . الثالثة : أن لا يشتهي عينها لنفسه بل يشتهي مثلها . فإن عجز عن مثلها أحبَّ زوالها كي لا يظهر التفاوت

بينهما . الرابعة : أن يشتهي لنفسه مثلها فإن لم يحصل فلا يحبّ زوالها عنه . وهذا الأخير هو المعفوّ عنه إن كان في الدنيا . والمندوب إليه إن كان في الدين . والثالثة فيها مذموم وغير مذموم . والثانية أخف من الثالثة . والأولى مذموم محض . وتسمية الرتبة الثالثة حسداً فيه تجوّز وتوسّع ولكنه مذموم لقوله تعالى : (ولا تتمنّوا ما فضل الله به بعضكم على بعض)[1] فتمنيه لمثل ذلك غير مذموم . وأما تمنيه عين ذلك فهو مذموم » انتهى كلامه ولقد أجاد الكلام فيه حقه . ولكنه فيه محلّ الإشكال وهو أنه قد عدّ المرتبة الرابعة من الحسد . وليس كذلك بل إدخاله في الغبطة أولى من إدخاله في الحسد .

إن قلت : قد تختص الغبطة باسم المنافسة . وقد تسمى المنافسة حسداً والحسد منافسة . كما لا يخفى على المتدرب . فمن هذه الجهة عدّت هذه المرتبة من مراتب الحسد ولا بأس به ولا حجر في الأسامي بعد فهم المعاني . كما أفاده في صدر كلامه - قلت : غاية مايمكن له إثباته أنه قد تطلق الغبطة والمنافسة على الحسد . وقد يطلق الحسد عليهما . وقد يستعمل كل واحد منها في مورد الآخر . ولكنك خبير بأن الاطلاق والاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز وهذا المحقق في مقام تعداد مراتب الحسد لا معنىً أعم من الحسد والغبطة فتدبر جيداً . وكذلك يشكل على قوله « وتسمية الرتبة الثالثة حسداً فيه تجوز وتوسع ولكنه مذموم » بأن الحسد على ماعرّف كراهة النعمة وحبّ زوالها عن المنعم عليه سواء كان لرغبته في عينها أو في مثلها . فما هو داخل في الحسد كالثالثة يخرج عنه . وما هو خارج عنه كالرابعة يدخل فيه فتأمل .

إن قلت : إنّ الغرض في الثالثة أنه لا يشتهي عينها لنفسه . بل يشتهي مثلها . فإن عجز عن مثلها أحب زوالها كي لا يظهر التفاوت بينهما . فهذا الغرض أوله غبطة غير مذمومة . وقد يطلق عليه الحسد كما عرفت آنفاً . وحسد على تقدير العجز عن مثلها فتسميته بالحسد على الاطلاق مبني على التجوز والتوسع في الكلام ولا بأس به - قلت : إنّ الحسد . كما عرّف . حبّ زوال النعمة عن الغير سواء كان مسبوقاً بالعجز عن الوصول إلى مثلها أم لا . وسواء كانت الرغبة في عينها أو في مثلها فمجرد سبق الغبطة عليه لا يوجب سلب اسم الحسد عنه . ولا يخرجه عن حقيقة الحسد فتدبر جيداً : كي تطلع على حقيقة الأمر هذا .

---

(١) سورة النساء آية (٣٢) .

وأما حكم الحسد فقد اختلف العلماء في أنّ الحسد حرام مطلقاً ، وأنه حرام مع ترتيب الأثر عليه أي مع إظهاره بما يحرم عليه . قال العلامة المجلسي قدس الله سره في البحار في جملة كلام له ماهذه صورته : « ويظهر من كلام الشيخ كون الحسد من جملة المكروهات لا من المحرمات ، قال العلامة في كتاب صوم المختلف مسألة جعل الشيخ رضي الله عنه : التحاسد من باب ما الأولى تركه والإمساك عنه ، وقال ابن ادريس : إنه حرام . وهو الأقرب لعموم النهي عن الحسد ، والنهي يقتضي التحريم . انتهى . أقول : نظر الشيخ بها إلى ما أومأ إليه آنفاً أن بعض الأخبار يدل على أنّ الحسد المحرّم إنما هو إظهاره ، لا مَعَ عدم الإظهار . وأما أصل الحسد فهو مكروه ؛ ولذلك قد يصدر عن بعض الأنبياء أيضاً كما نطقت به الآثار والأخبار فتأمل » انتهى المقصود من كلامه زيد في علو مقامه .

وأقول : الأظهر الأقوى أنّ الحسد حرام مطلقاً إلا في الموضعين اللذين مرّ ذكرهما وفي أمثالهما ، وتجب إزالته عن القلب مهما أمكن وإظهاره محرم آخر أي معصية أعظم من كراهة راحة المسلم ؛ لأنه كما سيجيء في الحديث الخامس والثلاثين من جملة حقوق المسلم على المسلم أنْ يحبَّ له ما يحبُّ لنفسه ، ويكره له مايكره لنفسه ، وقد عدّ هذا الحق مع أخواته في ذلك الحديث من الحقوق الواجبة وستعرف إن شاء الله تعالى في شرحه أن المراد من الواجبة الوجوب الاصطلاحي لا الوجوب اللغوي ، فإذا وجب حبّ النعمة له ، كيف يجوز حبُّ زوالها عنه ؟ بل يصير حبّ زوالها عنه حراماً ، فيدل ذلك على حرمة الحسد ، وأيضاً يدل على حرمته ووجوب إزالته عموم الأخبار الناهية عن الحسد بخصوصه ، وعموم الأخبار الناهية عن الأخلاق الذميمة بعمومها . أما مايدلّ على حرمته بخصوصه فهو عموم النهي فيما مرّ ذكر بعضها ، والنهي يقتضي التحريم كما برهن عليه في محله . وأما مايدل على حرمته من حيث كونه أحداً من الصفات الذميمة فهو عموم الأخبار الناطقة بأن الصفات الذميمة كالكبر والحسد والعجب وغيرها مانعة من وصول الأعمال إلى درجة القبول ومن جملتها الحسد ، فما يكون مانعاً عن قبول الأعمال تجب إزالته قطعاً . وأيضاً الحسد يصير سبباً لبغض المؤمن وبغض المؤمن حرام ، وسبب الحرام حرام فتأمل هذا مع أنه منافٍ للأخوة الثابتة بين المؤمنين بالآية المباركة ،

قال الله تعالى : (إنّما المؤمنون إخوة)[1] . وأيضاً يدل على حرمته ماترى من أنّ العقلاء يذمون المتصف به . ويحكمون بوجوب إزالته عن النفس فبقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع نقول بوجوب إزالته عند الشرع أيضاً فتأمل .

إن قلت : الحسد من الصفات النفسانية الغير الاختيارية فكيف يجوز تعلّق التكليف بالأمر الغير الاختياري ـ قلت : لو سلّم كونه أمراً غير اختياري في الجملة لا نسلم كونه كذلك مطلقاً . ولو سلّم ذلك لا نسلّم عدم جواز التكليف بالأمور الغير الاختيارية مطلقاً حتى فيما إذا كانت مقدماتها تحت الاختيار . وغير خفيّ أن الحسد من ذلك ؛ إذ يمكن علاجه بمعجون العلم والعمل . أما العلم فهو المعرفة بأن الحسد لا يضرّ بالمحسود لا في دينه ولا في دنياه بل هو مضر بالحاسد في دينه ودنياه بل ربّما ينتفع المحسود من حسده كما قال الشاعر :

وإذا أراد الله نشــر فضيلــة   طـويت أتاح لها لســان حســود

فالإنسان العاقل لا يطلب ضرر نفسه ونفع عدوه . والمعرفة بأن كل النعم من الله تعالى . فالكاره عنها والساخط عليها كأنه كاره عن قضاء الله سبحانه وساخط على أفعاله وإنعامه على عبيده . والمعرفة بأن كل شيء قدّر لكل أحد سواء كان نعمة له أو نقمة عليه إنما يكون بحسب استعداده وقابليته لذلك وأنّ الله ليس بظلام للعبيد . فاذا حصل المعرفة بهذه الأمور الثلاثة فلا محالة يرضى بقضاء الله تعالى وقَدَرِه . ولا يطلب زوال النعمة عن عباده الى غير ذلك من الأمور التي من تأمل فيها فعرفها بعين البصيرة وكرر التدبر فيها ربّما يعالج نفسه من هذا المرض المهلك وأمثاله . وأما العمل فهو ضد ما يقتضيه الحسد . ومعلوم أنّ الحسد يقتضي ارتكاب أمور محظورة من غيبة المحسود وإهانته وذمّه في المجالس وغير ذلك فيتكلف على نفسه في موقع طغيان الحسد مدحه والإثناء عليه وإعزازه وإكرامه في المجالس والمحافل ويراعي الأمور التي تصير سبباً لدوام نعمته فإذا داوم على ذلك برهة من الزمان مع الاستعانة بالله الرحمن ربّما يصير ذلك خلقاً وطبعاً له . ويزيل مرض الحسد عنه . فظهر لك من ذلك أن الحسد ليس من الأمور الغير الاختيارية مطلقاً . نعم إن رسخت هذه الصفة الخبيثة في النفس بحيث لا يمكن علاجه وعالجه ولم يعالج فحينئذٍ يمكن أن يقال بأنه ان لم يصدر من هذا الحاسد فعل محرّم

---

(١) سورة الحجرات ، آية (١٠) .

كفيبة المحسود وذمّه وإيذائه وما يوجب زوال النعمة عنه فبمحض وجوده في النفس مع كون الحاسد مكرهاً عنه لا يترتب عليه عقاب لأنه حينئذٍ يكون أمراً غير اختياري له . ولا يتعلق التكليف بالأمر الغير الاختياري . وان كان ذلك يمنعه عن الصعود الى الدرجة القصوى من التقوى . ولا تصل الأعمال الى درجة القبول الا بالتقوى لقوله تعالى : (إنّما يتقبل الله من المتقين)[1] فتأمل جيداً .

قوله (ع) : « فتشعب من ذلك حبّ النساء » لعل المراد باسم الإشارة الحسد كما هو الظاهر لفظاً أي تشعب من الحسد حبّ النساء وغيره . الى آخر كلامه (ع) ويمكن أن يكون المراد من اسم الإشارة جميع ما تقدم عليه من الحسد والحرص والكبر فالمراد ـ والله أعلم ـ أنَّ جميع الصفات المذمومة تحت هذه المذكورات وهي كلها متشعبة من حبّ الدنيا .

إيقاظ لا يخلو من اتعاظ :

اعلم أن الله تعالى جعل للنفس الانسانية استعداداً وقابلية للصعود الى الكمال . فهو يطلب الكمال . ولا يزال يتحرك اليه . وذلك ذاتي له . ولا تجد لسنة الله تحويلًا . ثم ليعلم أن الكمال كمالان : الكمال الوهمي . والكمال الحقيقي . أما الكمال الوهمي فهو العلم والقدرة والمال والجاه . والمراد بالعلم العلم بالأمور الزائلة الفانية كلياتها من الطبيعيات كمعرفة الكليات الخمسة من الجوهر والعرض والجسم والهيولى والصورة وفروعها . وغير ذلك من الهندسة والحساب وجزئياتها كالعلم بكيفية حركات الأفلاك والسيارات . ومعرفة قطر الكواكب ومقدار سطح الأرض وطبقاتها . ومعرفة الأماكن والأشخاص والأنساب . وغير ذلك . والمراد من القدرة والاستيلاء والاقتدار على بعض من الموجودات بإطاعتهم إياه وانقيادهم له وعظمته عند النفوس . والمراد بالمال هنا اكتساب ما يؤدي الى العلم والقدرة بالمعنى الذي عرفته فيجمع المال بأيّ وجهٍ كان . والمراد بالجاه تملك القلوب بجميع عناوينه . الى غير ذلك من الأمور التي يتوهم أنها كمال للانسان فيشتاق الى شيء منها لأن طبيعته مجبولة على تحصيل الكمال . فلا يزال يتحرك اليه حتى يصل الى شيء منها . فلما وصل الى ذلك تجد نفسه تطلب شيئاً آخر .

---

(١) سورة المائدة : آية (٢٧) .

ولكنه من جهة التباس الأمر عليه يتشخص عنده شيئاً آخر من الأمور الفانية الزائلة فيشتاق اليه ويتحرك الى تحصيله وهلّم جراً. فيمضي عمره في الطلب والخسران ولا يكتسب الا الصفات الذميمة من الكبر والحسد والعجب والحرص وحب المال وحب الجاه وغير ذلك. وأما الكمال الحقيقي فهو معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته سبحانه ومعرفة أفعاله ولطائف صنعه جلّ شأنه ومعرفة شريعته عز اسمه. فمعرفة المكنات ان كانت بحيث تؤدي الى معرفة الله تعالى أي يعرفها لينظر اليها من حيث ارتباطها وانتسابها الى الله تعالى فهي طريق ومقدمة للكمال الحقيقي والا فلا؛ لأن الكمال لا يكون الا بما لَهُ البقاء والثبات. ولا بقاء ولا ثبات الا لله تعالى والمعرفة به سبحانه؛

ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل   وكل نعيم لا محالة زائل

فما يكون في نفسه وحقيقته العدم والبطلان كيف يصير العلم به أو الاقتدار عليه موجباً للكمال والطغيان؟.

اذا تحققت لك هذه المقدمة فاعلم أنه لا يمكن قلع الصفات المذمومة عن النفس الا بالتجافي عن دار الغرور. والإنابة الى دار السرور بأن يتوجه الى الله تعالى بتمام الهمة مع النفس الزكية والقلب الفارغ من هموم الدنيا وعن التعلق بزخرفها فحينئذٍ يسلب قلبه حبّ الدنيا وحب النفس وحظوظها الذي يتشعب منه جميع الصفات الذميمة والأعمال السيئة وغير ذلك. ويتصف بضده أي بغض النفس فيتشعب منه الصفات الحميدة والأخلاق الجميلة؛ لأن حبّ النفس والنظر الى أنانيتها علة وسبب لجميع الصفات المذمومة. فمن اقتصر النظر الى نفسه. وكان مصروفاً على اكتساب كمالها الوهمي فيطلب شيئاً من هذا الكمال الوهمي من العلم أو القدرة أو المال أو الجاه أو غيرها من الأمور التي يُتوهم أنّ وجدانها كمال وفقدانها نقص. فإذا اكتسبها يعجب بنفسه. ويشمخ بأنفه. ويتوهم أنه بها صار ذا كمال فيتكبر على من فقدها. فمنه ينشأ الحرص على ازدياد ما اكتسبه. فإذا صار حريصاً لا يبالي من أي وجه يكتسب؛ لأنَّ حب الشيء يعمي ويصم. فيتشعب من ذلك كثير من المعاصي من الظلم والعدوان وغيرهما. ولما كانت الدنيا وأعيانها وحظوظها محدودة ومضيقة ولا يمكن أن يقع شيء منها في يد

أحدٍ إلّا وقد خَلَت عنه يدُ آخر يقع التحاسد بين طلابها . وبالجملة فجميع الصفات الذميمة ينشأ من محبة النفس والنظر الى أنانيتها . وجميع الصفات الحميدة ينشأ من معرفة الله تعالى ومحبته سبحانه والاشتياق الى مطالعة جماله وجلاله وعظمته جلّ شأنه ولعله الى ذلك يشير قوله عز من قائل : (كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء)[1] . إذ لعلّ المراد من الكلمة الطيبة الإيمان الذي أصله المعرفة بالله تعالى . والأخلاق الحميدة كالأغصان لها . والأعمال الحسنة كالثمار لها . وقوله تعالى (أصلها ثابت) أي أن المعرفة الحقيقية أصل . فكلما صلح الأصل أي كان قوياً بحيث يعمق في الأرض فأغصانها أيضاً تصير صالحة لظهور الثمرة منها فكذلك معرفة الله تعالى كلما كانت قوية بحيث يكون نفوذها في القلب أكثر كانت أشد صلاحية لظهور الثمرة منها .

ثم اعلم أن في محبة الله تعالى والأنس به لذةً وسروراً للقلب لا يقاس بهما شيء من اللذات الموهومة ؛ وذلك لا يحصل إلّا بترك هذه اللذات .

ولعل الى ذلك نظر من قال بالفارسية :

اكر لذّة ترك لذة بداني دكر لذة نفس لذّت نخواني

وقال بعض المحققين : « فإن كنت لا تشتاق الى معرفة الله تعالى ولم تجد لذتها وفتر عنك رأيك وضعفت فيها رغبتك فأنت في ذلك معذور ؛ اذ العنين لا يشتاق الى لذة الوقاع . والصبي لا يشتاق الى لذة الملك فإنّ هذه لذات يختص بادراكها الرجال دون الصبيان والمخنثين . فكذلك لذة المعرفة يختص بإدراكها الرجال (رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله)[2] ولا يشتاق الى هذه اللذة غيرهم ؛ لأن الشوق بعد الذوق . ومن لم يذق لم يعرف . ومن لم يعرف لم يشتق . ومن لم يشتق لم يطلب . ومن لم يطلب لم يدرك . ومن لم يدرك بقي مع المحرومين في أسفل السافلين (ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيّض له شيطاناً فهو له قرين)[3] » انتهى كلامه . ولعمري انه كلام أنيق يليق أن يكتب بالنور على صفحات خدود الحور .

---

(١) سورة ابراهيم . آية (٢٤) .

(٢) سورة النور . آية (٣٧) .

(٣) سورة الزخرف . آية (٣٦) .

الحديث الثالث والثلاثون

وبسندي المتصل الى الشيخ الأجلّ رئيس المحدثين أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّي طاب ثراه ، في خصاله في باب الثلاثة ، عن أبيه ، عن سعد بن عبد الله ، عن القاسم بن محمد ، عن سليمان بن داود ، عن حمّاد بن عيسى ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال (ع) :

« قال لقمان لابنه : « يا بنيّ ، لكل شيء علامة يعرف بها ويشهد عليها ، وإنّ للدين ثلاث علامات : العلم ، والإيمان ، والعمل به . وللإيمان ثلاث علامات : الإيمان بالله وكتبه ورسله . وللعالم ثلاث علامات : العلم بالله ، وبما يحبّ ، وبما يكره . وللعامل ثلاث علامات : الصلاة والصيام ، والزكاة . وللمتكلف ثلاث علامات : ينازع من فوقه ، ويقول مالا يعلم ، ويتعاطى فيما لا ينال . وللظالم ثلاث علامات : يظلم من فوقه بالمعصية ، ومن دونه بالغلبة ، ويعين الظَّلمة . وللمنافق ثلاث علامات : يخالف لسانه قلبه ، وقلبه فعله ، وعلانيته سريرته . وللآثم ثلاث علامات : يخون ، ويكذب ، ويخالف ما يقول . وللمرائي ثلاث علامات : يكسل اذا كان وحده ، وينشط اذا كان الناس عنده ، ويتعرض في كل أمر لِلْمَحْمَدَة . وللحاسد

ثلاث علامات : يغتاب اذا غاب ، ويتملّق اذا شهد ، ويشمت بالمصيبة . وللمسرف ثلاث علامات : يشتري ما ليس له ، ويلبس ما ليس له ، ويأكل ما ليس له . وللكسلان ثلاث علامات : يتوانى حتى يفرّط ، ويفرّط حتى يضيع ، ويضيّع حتى يأثم . وللغافل ثلاث علامات : السهو ، واللهو ، والنسيان » ، قال حمّاد بن عيسى ، قال أبو عبد الله عليه السلام : « ولكل واحدةٍ من هذه العلامات شعب يبلغ العلم بها أكثر من ألف باب ، وألف باب ، وألف باب فكن يا حماد طالباً للعلم في آناء الليل وأطراف النهار ، فإن أردت أن تقر عينك وتنال خير الدنيا والآخرة فاقطع الطمع مما في أيدي الناس ، وعُدَّ نفسك في الموتى ، ولا تحدثنَّ نفسك أنّك فوق أحدٍ من الناس ، واخزن لسانك كما تخزن مالك »[1] » .

بيان ما لعلّه يحتاج الى البيان :

قوله (ع) : « لكل شيء علامة يعرف بها ويشهد عليها » علامة الشيء : ما يعرف به . وقال في المجمع : « شهدت على الشيء » اطلعت عليه وعاينته . فأنا الشاهد والجمع أشهاد وشهود . وشهدت العيد : أدركته » انتهى . والمراد منها هنا ما تكون واسطة في معاينة شيء آخر وفي تحصيل المعرفة به .

قوله (ع) : « وإنّ للدين » الدّين . بكسر الدال . يطلق على أمور . فله معانٍ متعددة منها : الوضع الإلهي لأولي الألباب يتناول الأصول والفروع . قال الله تعالى : (إنَّ الدين عند الله الاسلام)[2]. ومنها التوحيد كقوله عز من قائل : (ألا لله الدين

(١) الخصال (ج ١) للشيخ الصدوق . في (باب الثلاثة) . فقرة « ٩٥ » . (باب العلامات الثلاث) .

(٢) سورة آل عمران . آية (١٩) .

الخالص)[1]، ومنها الطاعة كقوله سبحانه : (لا يدينون دين الحق)[2] أي طاعته . ومنها الجزاء كقوله تعالى : (مَالِكِ يوم الدين)[3]، أي يوم الجزاء وكقوله (ع) : « كما تدين تدان » ولعل المراد من الدين هنا المعنى الثاني منه .

قوله (ع) : « العلم . والايمان . والعمل به » يمكن أن يكون المراد أنّ مجموع هذه الثلاثة معاً معرّف للدين بناءً على أن يكون المراد من الدين المعنى الأول في معانيه وهو ما يتناول الأصول والفروع . فمجموع هذه الثلاثة معرّف ومفسر له أي مجموع هذه الثلاثة من أجزائه ومقوماته . ويمكن أن يكون المراد أنّ الدين يعرف بكل واحد من هذه الأمور الثلاثة أي كل واحد منها علامة مستقلة له بناءً على أن يكون المراد من الدين المعنى الثاني من معانيه . كما قويناه والأظهر هو الثاني لِما مرّ في شرح الحديث السابع عشر من أن الإيمان بسيط . والعمل بالجوارح كاشف عنه . فكذلك الدين الذي يكون بمعنى التوحيد أيضاً بسيط . والقول بأنه كيف يكون كل واحد من العلم والايمان والعمل به علامةً مستقلة للدين وكاشفاً عنه ؟ ولئن سلّم كون العمل كذلك فلا نسلّم ذلك في الايمان والعلم - مدفوع بأنه بناءً على كون الدين كالإيمان بسيطاً . فالعلم والإيمان يكونان محصلين له لا أنهما عينه أي يصير العبد موحداً بعد تحقق العلم والايمان في نفسه والعمل به فرعه ومتأخر عنه . والإشكال بأنه على فرض التسليم فالعلم والإيمان كلاهما معرّف واحد للدين : لأن الدين لا يتحقق الا بهما . فكيف ادعيت أنه يجوز أن يكون كل واحد منهما بانفراده علامة مستقلة للدين - مندفع بأن المراد من العلم ما يكون مرآةً ومظهراً للواقع فهو بنفسه معرّف وكاشف عن الواقع فلا إشكال عند البصير المتدبر في أنّ العلم علامة للدين . وأما الإيمان فهو عبارة عن التصديق بحصول النسبة عن علم . فهو أيضاً بنفسه معرف وعلامة للدين . وبالجملة بناءً على كون الدين بسيطاً فليس لشيء من العلم والإيمان والعمل به مدخلية في حقيقة الدين . نعم لها مدخلية في تحققه : فحصولها علامة وكاشف عن تحققه فتدبر جيداً .

---

(١) سورة الزمر . آية (٣) .

(٢) سورة التوبة . آية (٢٩) .

(٣) الفاتحة . آية (٣) .

قوله (ع) : « الإيمان بالله » يمكن أن يكون المراد منه ماهو أعم من الإيمان الأول . ويمكن أن يكون المراد منه ما هو أخص منه . فإن أريد من الأول الإيمان بالله وحده فيكون هذا أعمّ منه ، لأنه مشتمل على الإيمان بالله وكتبه ورسله . وإن أريد من الأول الإيمان بالله وبكتبه وبرسله وبغيرها من أفعاله وبالمعاد فيكون الثاني أخص من الأول . لكن الأظهر هو الأول . والإشكال بأن علامة الشيء لا يجوز أن تكون أعم منه ومن غيره لأنها اذ ذاك تدل عليه وعلى غيره فلا تكون علامة له بخصوصه . وبأنه لا يجوز أن تكون علامة الشيء نفسه فكيف جعل (ع) الإيمان علامة للإيمان ؟ يمكن دفعهما بأن المراد بالعلامة هنا المعرّف . وقد تقرر في محله أن معرّف الشيء يلزم أن يكون أجلى وأعرف من المعرَّف . بالفتح . وتقرر في محله أيضاً أنَّ الفرق بين المعرِّف بالكسر . والمعرَّف بالفتح . في التصورات . وكذا الفرق بين الحدّ والمحدود في التصديقات لا يكون الا بالإجمال والتفصيل . وبالجملة فالظاهر أنّ الإيمان الثاني يكون معرّفاً ومفسراً للإيمان الأول . والفرق بينهما بالإجمال والتفصيل فكأنه قال (ع) الإيمان الذي يكون علامة للدين هو الإيمان بالله وبكتبه وبرسله . وأما احتمال كون الايمان الثاني أخصّ من الايمان الأول فمدفوع بأنّ الايمان الذي يكون علامة للدين لا يكون الا الايمان بالله تعالى . وأما الايمان بكتبه وبرسله فداخل في الايمان بالله سبحانه ، وأما الايمان بيوم الجزاء وغيره فداخل في الايمان برسله وبكتبه لأنه من الايمان بما جاء به النبي (ص) فلا يكون غيره .

قوله (ع) : « وللعالم ثلاث علامات » العلم بالله تعالى قد يستشكل على هذا بما استشكل به على علامة الايمان من عدم جواز كون علامة الشيء أعمّ منه . ومن عدم جواز كون علامة الشيء نفسه . ويمكن دفعهما بمثل ما مرَّ في الايمان أعني كون العلم الثاني معرفاً للعلم الأول . والفرق بينهما بالإجمال والتفصيل . والمراد من العلم بالله تعالى عرفانه جلّ اسمه بالوحدانية . وبأنه سبحانه متصف بجميع الصفات الكمالية . من العلم والقدرة والحياة والإرادة وغيرها . ومنزّه عن جميع النقائص وعن صفات المكنات . من الحدود والحدوث والاحتياج وغيرها . ويلزم أن يكون ذلك كله بالدليل والنظر في الآيات الآفاقية والأنفسية لا بالتقليد .

قوله (ع) : « وبما يحبّ » أي العلم بطريق طاعته تعالى وعبادته سبحانه

وكيفية تحصيل رضاه جلّ شأنه من طريق الإتيان بالواجبات والمستحبات وترك المحرمات والمكروهات وتحصيل مكارم الأخلاق وقلع مكارهها .

قوله (ع) : « وما يكره » أي العلم بالمحرمات الشرعية ومكروهاتها ، وبكل ما يوجب سخطه تعالى .

قوله (ع) : « وللعامل ثلاث علامات » التخصيص بهذه الثلاثة المذكورة مع كون الواجبات أزيد منها بكثير فضلاً عن المستحبات لعله لأهمية هذه الثلاثة عند الشارع وأنها كالأصول بالنسبة الى غيرها بل يمكن أن يقال إن جميع العبادات منطوية فيها ؛ لأن العبادة إما متعلقة بالمال وإما بالبدن ، والثاني إما أفعال وإما تروك ، أما ما يتعلق بالمال فيتمثل بالزكاة مع احتمال أن يكون المراد من الزكاة مطلق ما يخرج من المال تزكية له فتشمل الخمس وغيره أيضاً . وأما ما يتعلق بالبدن فإن كان من الأفعال فالصلاة مشتملة على جميع مصاديقها كالأفعال الباطنية من النية وإخلاصها والتوجه وغيرها ، وكالأفعال الظاهرية من القيام والذّكر بجميع أقسامه من التهليل والتحميد والتسبيح والتكبير وغيرها ، ومن الركوع والسجود والتشهيد والتسليم وغيرها ، كما هو ظاهر . وإن كان من التروك فالصوم لأنه مشتمل على حفظ البطن والفرج واللسان وغيرها ، وجامع لجلّ مصاديقها كما لا يخفى .

قوله (ع) : « وللمتكلف ثلاث علامات » المتكلف من يدّعي شيئاً يكون كمالاً في نظره وهو غير واجدٍ له مطلقاً . ولعل المراد منه هنا خصوص من يدّعي العلم وليس بعالم .

قوله (ع) : « ينازع من فوقه » لينخدع الناس به وليرائيهم أنه منهم مع أنه ليس له من العلم نصيب .

قوله (ع) : « ويقول مالا يعلم » لعل المراد به أنه يقول ما سمعه من غيره من غير تحقيق فليس له علم بما يقول ، وأنه يقول بالظنّ والتخمين والحدس ما ليس له به علم وبصيرة .

قوله (ع) : « ويتعاطى فيما لا ينال » قال في المجمع : « التعاطي هو التناول

والجرأة على الشيء والتنازع في الأخذ . يقال : تعاطى الشيء أي تناوله . وفلان يتعاطى كذا أي يخوض فيه » انتهى . فلعل المراد أن يخوض في الأمور التي ليس له أن يتناولها فهو من غير اكتساب المقدمات العلمية يخوض فيها على غير بصيرة منه فلا ينالها أبداً .

قوله (ع) : « وللظالم ثلاث علامات يظلم من فوقه بالمعصية » الظلم مقابل للعدل وضدّ له . وهو وضع الشيء في غير محله . كما أنّ العدل وضع الشيء في موضعه وقبح الظلم وحسن العدل مما استقلت به العقول والمشخّص لجزئياتهما الشرع وقد أشرنا الى لمعة من ذلك في شرح بعض الأحاديث السالفة ان شئت فراجع اليه واطلب موضعه من الفهرست . وبالجملة فلمّا كان من حق من فوقه أن يطيعه فترك اطاعته . وعصيان أوامره ظلم بالنسبة اليه .

قوله (ع) : « ومن دونه بالغلبة » أي الاستيلاء عليه بإيذائه وبتغصّب أمواله . وبتعاطي حريمه وغير ذلك من أنواع الغلبة .

قوله (ع) : « ويعين الظَّلمة » أي اذا لم يقدر على الإيذاء بنفسه يعين من له القدرة على الإيذاء ؛ لأن الظالم لمّا كانت في نفسه الخبيثة صفة الظلم يحبّه بطبعه ويتصدى له بأي وجه اتفق وقدر عليه . إما بنفسه وإما باعانة غيره عليه .

قوله (ع) : « وللآثم » وهو الذي يخالف من يجب عليه إطاعته .

قوله (ع) : « يخون » مأخوذ من الخيانة وهي ضد الأمانة أي يخون الله تعالى في نقض العهد في السرّ أو في العلانية ويخون الناس في معاملاتهم وعهودهم سراً وعلانيةً أو معاً .

قوله (ع) : « ويكذب » الكذب : اخبار عن الشيء بخلاف ما هو عليه . ولعل المراد أنه يخبر بما لم يقع وبما لم يفعل وبما لم يقل . هذا بناءً على أن تُقرأ هذه اللفظة بصيغة المجرد وكان الصادر من الإمام (ع) كذلك وأما بناء على أن يكون الأمر على عكس ذلك أي يكون الصادر عن المعصوم (ع) على صيغة المزيد فيه من باب التفعيل فيصير المعنى ـ والله أعلم ـ أن علامة الآثم تكذيب الغير من العالم والواعظ وسائر المؤمنين بل الأنبياء والمرسلين بل الله تعالى ربّ العالمين . والتكذيب تارة يكون بالقول وأخرى

يكون بالفعل وثالثة بالقول والفعل معاً . أما التكذيب بالقول فهو واضح غير محتاج الى البيان . وأما التكذيب بالفعل فهو كتكذيب أكثر الناس للأنبياء عملاً بترك إطاعة أوامرهم ونواهيهم مع تصديقهم الأنبياء قولاً . ومرجع ذلك الى تكذيب الله تعالى بل الى إنكار وجوده أعاذنا الله تعالى من ذلك .

قوله (ع) : « ويخالف ما يقول » أي إذا وعد بشيء يخلفه . وإذا عهد على شيء ينقضه . وإذا عقد على شيء يفكّه ويقول : إني مؤمن . وتخالف أفعاله أفعال المؤمنين .

قوله (ع) : « وللمسرف ثلاث علامات : يشتري ما ليس له » أي ما ليس من شأنه شراؤه . أو يشتري ما ليس له اليه حاجة . أو يشتري ما هو محرّم عليه . وقس على ذلك الأمر في اللبس والأكل أي يجيء في كل واحد من هذه الاحتمالات وغيرها ؛ لأنه ربّما يسرف في اللبس بلبس ما ليس من شأنه لبسه . أو لبس ما ليس من زيّه لبسه . كلبس العالم لباس الجندي . أو بلبس ما يحرم عليه . كلباس الشهرة وغيره أو بلبس الزائد على قدر الضرورة والزينة كمّاً أو كيفاً . وكذلك الأمر في الأكل إذ تارة يأكل ويسرف فيه أي في مقدار المأكول وكميّته . قال الله تعالى : (كلوا واشربوا ولا تسرفوا)[1] . وأخرى يأكل ما نُهي عن أكله فيرتكب محرماً وثالثة يأكل مالا ينبغي له أكله من حيث الكيفية كأكل السّوقة طعام الملوك .

قوله (ع) : « وللكسلان » الكَسَل . بالتحريك . هو التثاقل عن الأمر الذي لا ينبغي التثاقل عنه مع القدرة على إتيانه . قال في المنجد : « كسل كسلاً وتكاسلاً : فتر وتوانى عما لا ينبغي أن يتوانى عنه فهو كسِل وكسلان والجمع كسالى وكُسالى وكَسلى وكَسالى . والمؤنث : كَسِلة وكسلانة وكَسْلَى » انتهى المقصود من كلامه .

قوله (ع) : « يتوانى حتى يفرّط » التفريط : مجاوزة الحدّ والتأخير فيه عن تقصير . فالمراد أنه يهمل ويؤخر الأمر الذي ينبغي المسارعة اليه ولا يجوز تركها الى حد تضييعه .

قوله (ع) : « حتى يأثم » أي يضيّعه حتى يستحق العقاب بتضييعه .

---

(١) سورة الأعراف . آية (٣١) .

قوله (ع) : « وللغافل » . قال في المجمع : « غفلت عن الشيء غفولاً من باب قَعَد : إذا تركته على ذُكر منك له . وله ثلاثة مصادر : غفول وغفلة مثل تمرة وغَفَل مثل سبب » انتهى . فلعل المراد منه من ترك شيئاً لا ينبغي له تركه .

قوله (ع) : « السهو » هو خلاف الذكر والحفظ . فالمراد ـ والله أعلم ـ أنّ من غفل عن الشيء الذي أمر بإتيانه على ذكر منه وتقصير عنه فيغلب عليه السّهو إما في خصوص ذلك الأمر وإما مطلقاً أي فيه وفي غيره .

قوله (ع) : « واللهو » هو الاشتغال بالباطل فمن سها عن ذكر ربّه والقيام بطاعته وعبادته فهو مشتغل بالباطل لا محالة : لأنه لا واسطة بين الحق والباطل أبداً . كما قال الله سبحانه في سورة الحجّ : (ذلك بأنّ الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل وأنّ الله هو العليّ الكبير)[1] .

قوله (ع) : « والنسيان » النسيان أخص من السهو . قال في المجمع : « وفُسّر السهو بزوال المعنى عن الذاكرة فقط وبقائه مرتسماً في الحافظة بحيث يكون كالشيء المستور . والنسيان زواله عن القوتين الذاكرة والحافظة » انتهى . فهذه الأمور الثلاثة التي جعلت علامة للغافل تنشأ من الغفلة . وبعضها مترتب على البعض الآخر . فأولها السهو وهو ناشئ من عدم المبالاة وعدم المراعاة للأمور التي تلزم رعايتها . وثانيهما اللهو . وهو الاشتغال بضد تلك الأمور . وذلك ينشأ من السهو . وثالثها النسيان وهو ناشئ منهما . لأنه اذا غفل الإنسان عن شيء واشتغل بغيره . فربما ينساه بالكلية بحيث كأنه لا شيء عليه أصلاً . وقس على ذلك الكلام في البعض الآخر من فقرات هذا الحديث . مثلاً للدين ثلاث علامات : الأولى : العلم وهو مقدم على الإيمان كما أن الإيمان أيضاً مقدم على العمل . فالعمل ناشئ من الإيمان . كما أنّ الإيمان ناشئ ممّا قبله وهو العلم . وكلما كان العلم أقوى كان الإيمان والعمل به كذلك وكلما كان العلم أضعف كان الإيمان والعمل به كذلك . وقس على هذا سائر الفقرات من الحديث . فراجع اليها . وتأمّل فيها .

قوله (ع) : « ولكل واحدة من هذه العلامات شعب » أي لكل واحدة منها أنواع

---

(١) سورة الحجّ . آية (٦٢) .

ومراتب عديدة كثيرة بل يمكن أن يقال ، ان كثرة ذلك تبلغ على حدّ لا يمكن عادة احصاؤها . فإن شئت أن تطّلع على كثرة شعبها في الجملة فراجع الى الكتب العلمية من الكلام ومقدماته ومن الفقه ومقدماته . ومن علم الأخلاق ومقدماته ؛ لأنّ جميعها مع كثرة فنونها لا يكون الا بعضاً من شعبها . وفوق كل ذي علم عليم . ولذا قال (ع) : « يبلغ العلم بها أكثر من ألف باب وألف باب وألف باب » فهذا إشارة الى كثرة فنون العلوم وشعبها . وإلاّ لا انتهاء للعلم أصلاً .

قوله (ع) : « فكن يا حماد طالباً للعلم » يمكن أن يكون مراده (ع) من العلم الذي أمره بطلبه العلم بشعب كل واحدٍ من هذه العلامات . ويمكن أن يكون المراد به المعرفة بالله تعالى بالبصيرة الباطنية ؛ لأنها المقصود الأقصى من جميع العلوم . وهذا هو الأظهر بقرينة ما ذكره(ع) بعد هذه الفقرة من الشرائط . إذ هذه الشرائط شرائط للعلم الباطني لا العلم الظاهري . ويمكن أن يكون المراد أن هذه الشرائط من الشرائط التي لا بد لطالب العلم من مراعاتها كي ينتج علمه الثمرة وهي العلم اللّدني .

قوله (ع) : « فإن أردت أن تقرّ عينك » لعل هذا كناية عن البصيرة الباطنية . فكأنه قال (ع) : فإن أردت أن تنور قلبك بنور العلم والايمان . وتقرّ عينك الباطنة بكحل البصيرة . وتصل الى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فاقطع الطّمع مما في أيدي الناس . ولعلى المراد قطع الطمع عما سوى الله تعالى من الناس والمال والجاه وغيرها . والتخصيص بما في أيدي الناس لعله لغلبة وقوع الطمع عليه دون غيره .

قوله (ع) :«وعدّ نفسك في الموتى » يمكن أن يكون المراد من عدّ النفس في الموتى جعلها كالموتى في عدم الطمع في الدنيا وما فيها . ويمكن أن يكون المراد جعلها كالموتى في عدم طلب الأثر منها أي لا تنظر الى نفسك بنظر الاستقلال في الوجود وآثار الوجود . فكما أنه ليس للميت آثار الوجود من الحياة والقوة والقدرة والإرادة والإدراك الظاهري فينبغي لطالب العلم الحقيقي سلب جميع آثار الوجود عن نفسه . واستنادها الى الله تعالى . والأخير هو الأظهر . ويشهد لذلك قوله (ع) : « ولا تحدثنّ نفسك أنك فوق أحدٍ من الناس » إذ لعلّ المراد منه ـ والله أعلم ـ أنه لا تتوهم أن لنفسك وجوداً وأنيّة فضلاً عن أن يكون لها قدر ومنزلة . وفضلاً عن أن تكون فوق غيرها .

قوله (ع) : « واخزن لسانك كما تخزن مالك » اعلم أنّ الأخبار في فضيلة الصمت وآفات الكلام كثيرة جداً لو نقلنا جلّها لصارت كتاباً كبيراً مستقلاً ولكنّا نشير هنا الى بعضها . وإن شئت الإحاطة على آفات اللسان فراجع الى احياء العلوم للغزالي فانه قد أنهى آفات الكلام الى عشرين وبسط الكلام فيها بما لا مزيد عليها . وبالجملة فمن الأخبار ما رواه في الكافي بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال : « قال لقمان لابنه : يا بني . إن كنت زعمت أنّ الكلام من فضة فإن السكوت من ذهب » ومنها ما رواه فيه أيضاً بإسناده عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال : « أمسك لسانك فإنها صدقة تصدق بها على نفسك » ثم قال (ص) : « ولا يعرف عبد حقيقة الايمان حتى يخزن من لسانه » ومنه ما رواه فيه أيضاً بإسناده عن أبي الحسن عليه السلام أنّه قال : « من علامات الفقه : العلم والحلم والصمت . إن الصمت باب من أبواب الحكمة . ان الصمت يكسب المحبة انه دليل على كل خير » ومنها ما رواه فيه أيضاً بإسناده عن الحلبي . عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله عزّ وجل : (أَلَمْ تَرَ الى الذين قيل لهم كفّوا أيديكم)[1] قال (ع) : « يعني كفّوا ألسنتكم » الى غير ذلك من الأخبار الكثيرة المتواترة معنى - وان أبيت عن ذلك فنقول المتواترة إجمالاً - الدالة على فضيلة الصمت وأنه أفضل من الكلام . ولكنه لا مطلقاً لأن الكلام واجب في بعض الموارد كردّ البدعة في الدين اذا ظهرت . وكالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك . ومستحبّ في بعض آخر كالموعظة ونصح العوام وإرشادهم الى مصالح دينهم ودنياهم مع وجود من به الكفاية للإرشاد والا فهو واجب . فاللازم تقييد الأخبار المطلقة أو تخصيصها بمورد عدم وجوب الكلام بل عدم رجحانه فيبقى تحت عمومه أو إطلاقه الهزل من الكلام . والتكلم بما لا يعني . والقول بتقييد الأخبار المطلقة أو بتخصيصها بغير موارد وجوب الكلام فقط . وأما في مورد استحباب الكلام فلا بد فيه من الترجيح بالأهمية إذ السكوت مستحب والنّصح مستحب آخر . فإذا تعارضا في مورد فلا محيص من ملاحظة الأهمية بينهما فيؤخذ بالأهم ويترك المهم كما هو قاعدة كلية فيما اذا تعارض الأهم والمهم . ولا يمكن القول بأهمية الإرشاد والنصح مطلقاً . أو بأهمية السكوت مطلقاً ؛ لأنها تتفاوت في الموارد الشخصية الجزئية فلا تنضبط تحت قاعدة كلية مدفوع بأنه اذا ثبت

---

(١) سورة النساء ، آية (٧٧) .

رجحان الكلام واستحبابه في مورد لا يمكن استحباب عدمه الذي هو السكوت عنه. وليت شعري كيف يتعقل أن يؤمر بإتيان شيء ويؤمر بعدم إتيانه في آنٍ واحد؟ وهل هذا الا التناقض المستحيل وجوده في كلام الحكيم والاعتذار عن ذلك باختلاف الجهات والاعتبارات بأنّ الصمت راجح مطلقاً أي في مورد استحباب الكلام وعدمه. والكلام مستحبّ في بعض الموارد ففي مورد اجتماعهما لا بد من ملاحظة الأهمية بينهما. كما مرّ فلا محذور فيه أصلاً؛ وذلك لما تقرر في الأصول من القول بجواز اجتماع الأمر والنهي في مورد شخصي باختلاف الجهات والاعتبارات مردود بأن ما تقرر في الأصول من القول بجواز اجتماع الأمر والنهي إنما يكون في مورد تعلق الأمر بعنوان كلّي كالصلاة مثلاً. وتعلق النهي بعنوان كلي آخر كالغصب مثلاً فإذا تحققِ هذان الكليان في ضمن فرد كما اذا أوجد المكلف الصلاة في دار مغصوب فحينئذٍ يمكن أن يقال: إنَّ هذه الصلاة متعلق للأمر من جهة ومتعلق للنهي من جهة أخرى. فلا ضدية بينهما. وهذا بخلافه فيما نحن فيه؛ لأنّ الأمر بالسكوت مطلقاً مع ارادة اطلاقه في غير مورد وجوب الكلام منافٍ مع الأمر بالكلام في موارد خاصة. ولا خلاف بين الأصوليين وغيرهم من ذوي الألباب في عدم جواز الأمر بشيء مع الأمر بضده. ولا شكّ في أنّ السكوت ضد الكلام؛ لأن السكوت ليس الا عدم الكلام. وقد تقرر في محله أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عنْ ضده العام وهو عدمه.

نعم. إنما الخلاف والإشكال في ضده الخاص الذي هو أمر وجودي آخر يزاحمه كالصلاة مع الإزالة فتلخص من جميع ذلك أنه يجب تقييد أدلة استحباب السكوت أو تخصيصها بغير موارد وجوب الكلام أو استحبابه؛ لعدم جواز الأمر بالكلام مع الأمر بالسكوت عنه. بل لا يمكن تعقل ذلك كما قد مرّ آنفاً فتدبر جيداً ثم اعلم أن فائدة الصمت تظهر عند الاعتبار والتفكر في عجائب صنع الله تعالى وإلا فالسكوت الطويل بدون التفكر في عجائب صنع الله سبحانه موجب لغلبة الشيطان على النفس وصرفها الى خيالات فاسدة وأمور باطلة. فالسكوت بدون التفكر غفلة من الغفلات. كما روى شيخنا الصدوق قدس الله سرّه في خصاله بإسناده عن أبي جعفر (ع) قال: «قال أمير المؤمنين (ع): جُمع الخير كله في ثلاث خصال: النظر. والسكوت. والكلام. فكل نظر ليس فيه اعتبار فهو سهو وكل سكوت ليس فيه فكرة فهو غفلة. وكل كلام ليس فيه

ذكر فهو لغو فطوبى لمن كان نظره عبراً وسكوته فكراً وكلامه ذكراً وبكى على خطيئته وأمن الناس من شرّه » وروى شيخنا المفيد قدس الله سره في إرشاده بإسناده عن أمير المؤمنين (ع) : « كل قول ليس لله فيه ذكر فلغوٌ . وكلُّ صمت ليس فيه فكر فسهوٌ . وكل نظر ليس فيه اعتبار فلهوٌ » فظهر لك من ذلك أنَّ السكوت إن كان مقدمة للفكر والاعتبار فهو حسن وإلا فلا .

فائدة لا تخلو من عائدة : وهي أنَّ الشيخ طنطاوي الجوهري نقل في كتابه المسمى بالجواهر في تفسير القرآن ، في الجزء الأول منه في صحيفة (١٤٨) وفي الجزء الثاني في صحيفة (١١٠) كلاماً عن علماء الجمعية النفسية القاطنين في أمريكا في الصمت قد لخصناه حباً للاختصار وهو أنّ للنفس الإنسانية قوة مغناطيسية حيوانية فبكثرة الكلام يضيّع بلا فائدة وتضعف كهربائية النفوس فلا تجذب ممّن حولها كمال وعلم . وبالسكوت تحفظ تلك القوى . ثم بين كون الكلام سبباً لضعف الحال بأنّ إمساك الأفكار في القلب يكون أشبه شيء بإمساك الماء في النهر وأن القوة الكهربائية التي فينا تحفظ بالسكوت وتذهب بالكلام . وسترى نتيجة ظاهرة في زمن قريب وهي أمران . الأول : أنك بالسكوت عن الكلام الا لضرورة وبدوامك على ذلك تشعر في نفسك باحترام لها وثقةٍ بها . وتعلو هيبتك ووقارك . الثاني : أنك ترى إخوانك قد تغيروا معك تغيراً كلياً فازدادوا رغبة فيك لأنّ قوتهم الباطنية جذبتهم اليك وهم لا يشعرون . انتهى ملخص كلامهم .

وأقول : لعل الى ذلك يشير ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال : « بكثرة الصمت تكون الهيبة » وروي عنه عليه السلام : « من طال صمته اجتلب من الهيبة ما ينفعه ومن الوحشة مالا يضرّه » ومن هذا البيان يظهر أنّ السكوت حسن مطلقاً الا لضرورة . ولعل الى ذلك أيضاً يشير قول أبي الحسن الرضا عليه السلام : « إنّ الصمت يكسب المحبة » أي ان الصمت باعث لعلو النفس لقوة قوتها المغناطيسية . فبها تصير القلوب مجذوبة اليها .

هذا ولكن التحقيق في أن الصمت حسن مطلقاً واذا كان مقدمةً للفكر والاعتبار . وفي أنّ الصمت أفضل من الكلام أو أنّ الكلام أفضل منه ما رواه العلاّمة المجلسي قدس

الله سره في مرآة العقول . عن احتجاج الطبرسي قدس الله سره بإسناده قال : « سئل علي بن الحسين عليهما السلام عن الكلام والسكوت أيهما أفضل فقال (ع) : لكل منهما آفات فإذا سلما من الآفات فالكلام أفضل من السكوت . قيل كيف ذلك يا بنَ رسول الله (ص) ؟ قال (ع) : لأنَّ الله عز وجل ما بعث الأنبياء والأوصياء بالسكوت إنما بعثهم بالكلام . ولا استُحِقَّت الجنة بالسكوت ولا استُوجبت ولاية الله تعالى بالسكوت ولا تُوُقِّيت النار بالسكوت . إنما ذلك كله بالكلام . ما كنت لأعدل القمر بالشمس . إنك تصف السكوت بالكلام ولست تصف فضل الكلام بالسكوت » .

وغير خفي على الناقد البصير المتدبر أنَّ السكوت الذي جعل عدلاً للكلام في الفضيلة ليس الا السكوت الذي هو مقدمة للفكر والاعتبار . والا فالسكوت الخالي من الفكر فهو في غفلة . كما نطق به الخبر المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام كما عرفته . ولا يكون عدلاً للكلام الذي بعث الأنبياء به واستحقت الجنة به واستُوجبت ولاية الله تعالى به وتوقيت النار به فتدبر .

ثم ليعلم أن المطلوب في الصمت والكلام الوسط : اذ خير الأمور أوساطها . ولأن كلا طرفي قصد الأمور ذميم . فما ورد في الصمت ربما يومئ الى أنَّ الإفراط فيه مطلوب . وليس كذلك ولكن من حكمة الشرع أنَّ كل ما يطلب الطبع فيه الطرف الأقصى وكان ذلك فساد . لأنَّ آفات الكلام أكثر من آفات السكوت أنْ يبالغ في المنع منه على وجه يتوهم منه الجاهل أنَّ المقصود مضادة ما يقتضيه الطبع بغاية الجهد . والعالم يدرك أن المطلوب الوسط : لأن الطبع اذا طلب الإكثار من الكلام فيما لا يعنيه أي لا يهمه بمقتضى أن شهوة الكلام واحدة من الشهوات النفسانية كما يشهد بذلك الوجدان . ويشهد به أيضاً ما تقدم في ذيل الحديث الثاني والثلاثين من قول سيد الساجدين عليه السلام : « فتشعب من ذلك حبّ النساء . وحبّ الدنيا . وحبّ الرئاسة . وحبّ الراحة . وحبّ الكلام . وحبّ العلوّ . وحبّ الثروة » الحديث . فالشرع ينبغي أن يثني على الصمت غاية الإثناء بقوله (ع) في بعض أخبار الباب : « ما عبد الله بشيء أفضل من الصمت » كي يكون الطبع باعثاً والشرع مانعاً فيتقاومان ويحصل الاعتدال فإنَّ من يقدر على قمع الطبع بالكلية نادر فيعلم أنه لا ينتهي الى الغاية . فإن أسرف مسرف في

الصمت كان في الشرع ما يمنع عنه . مثل ما رواه شيخنا الصدوق قدس الله سره في الخصال وفي معاني الأخبار بإسناده عن أمير المؤمنين عليه السلام قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : ليس في أمتي رهبانية ولا سياحة ولا زمٌّ » يعني السكوت .

وبالجملة فكثرة الكلام مذمومة جداً ودوام الصمت أيضاً مذموم . والمطلوب الوسط . ولنعمَ ما قاله الشاعر بالفارسية :

دو جيز تيره عقل است دم فروبستن بوقت كفتن وكفتن بوقت خاموشي

ولكن الرجل كلّ الرجل من يعرف هذا الوقت ويراعيه ـ وقليل ماهم ـ بل الأكثر يجهله ويعاديه . اللهم اجعلنا ممن عرفك وعظمك فمنع فاه من الكلام وبطنه من الطعام . وعنّى نفسه بالصيام والقيام . بمحمد وآله الأمجاد صلواتك عليهم أجمعين .



الحديث الرابع والثلاثون

وبسندي المتصل الى الشيخ الأجلّ رئيس المحدثين وثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني قدس الله سره . عن عدة من أصحابه . عن أحمد بن محمد بن خالد . عن أبيه رفعه . عن محمد بن داود الغنوي . عن الاصبغ بن نباته قال :

« جاء رجل الى أمير المؤمنين عليه السلام فقال : يا أمير المؤمنين (ع) : إنّ ناساً زعموا أنّ العبد لا يزني وهو مؤمن . ولا يسرق وهو مؤمن . ولا يشرب الخمر وهو مؤمن . ولا يأكل الرّبا وهو مؤمن . ولا يسفك الدّم الحرام وهو مؤمن فقد ثقل عليّ هذا وخرج منه صدري حين أزعم أنّ هذا العبد يصلي صلاتي . ويدعو دعائي . ويناكحني وأناكحه . ويوارثني

وأوارثه . وقد خرج من الإيمان من أجل ذنبٍ يسيرٍ أصابه .
فقال أمير المؤمنين (ع) : صدقت . سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وآله يقول . والدليل عليه كتاب الله : خلق الله عزّ وجلّ الناس على ثلاث طبقات . وأنزلهم ثلاث منازل . وذلك قول الله عزّ وجل في الكتاب : أصحاب الميمنة وأصحاب المشأمة والسابقون . فأمّا ما ذكره من أمر السابقين فإنهم أنبياء مرسلون وغير مرسلين جعل الله فيهم خمسة أرواح : روح القدس . وروح الإيمان . وروح القوة . وروح الشهوة . وروح البدن . فبروح القدس بعثوا أنبياء مرسلين وغير مرسلين . وبها علموا الأشياء . وبروح الإيمان عبدوا الله ولم يشركوا به شيئاً . وبروح القوة جاهدوا عدوّهم . وعالجوا معاشهم . وبروح الشهوة أصابوا لذيذ الطعام ونكحوا الحلال من شُبّاب النساء . وبروح البدن دبّوا ودرجوا فيها . فهؤلاء مغفور لهم . مصفوح عن ذنوبهم . ثم قال : قال الله عز وجل : « تلك الرسل فضّلنا بعضهم على بعض منهم من كلّم الله ورفع بعضهم درجاتٍ وآتينا عيسى بن مريم البينات وأيدناه بروح القدس »[1] ثم قال في جماعتهم « وأيّدهم بروح منه »[2] يقول أكرمهم بها ففضلهم على من سواهم . فهؤلاء مغفور لهم مصفوح عن ذنوبهم . ثم ذكر أصحاب الميمنة وهم المؤمنون

(١) سورة البقرة . آية (٢٥٣) .
(٢) سورة المجادلة . آية (٢٢) .

حقاً بأعيانهم جعل الله فيهم أربعة أرواح : روح الإيمان ، وروح القوة ، وروح الشهوة ، وروح البدن . فلا يزال العبد يستكمل هذه الأرواح الأربعة حتى تأتي عليه حالات . فقال الرجل : يا أمير المؤمنين (ع) ما هذه الحالات ؟ فقال (ع) : أما أولاهن فهو كما قال الله عزّ وجل : « ومنكم من يردّ الى أرذل العمر لكيلا يعلم بعد علم شيئاً »[1] فهذا ينتقص منه جميع الأرواح ، وليس بالذي يخرج من دين الله ؛ لأن الفاعل به ردّه الى أرذل العمر فهو لا يعرف للصلاة وقتاً ، ولا يستطيع التهجّد بالليل ولا بالنهار ولا القيام في الصف مع الناس فهذا نقصان من روح الإيمان ، وليس يضره شيئاً . وفيهم من ينتقص منه روح القوة فلا يستطيع جهاد عدوه ، ولا يستطيع طلب المعيشة . ومنهم من ينتقص منه روح الشهوة فلو مرّت به أصبحُ بنات آدم لم يحنّ اليها ولم يقم ، ويبقى روح البدن فيه ، فهو يدبّ ويدرج حتى يأتيه مِلك الموت فهذا بحال خيرٍ ؛ لأن الله عزّ وجل هو الفاعل به ، وقد تأتي عليه حالات في قوته وشبابه فيهمّ بالخطيئة فيشجعه روح القوة ويزين له روح الشهوة ويقوده روح البدن حتى يوقعه في الخطيئة ، فإذا لامسها نقص من الايمان وتفصّى منه فليس يعود فيه حتى يتوب ، فإذا تاب تابَ الله عليه ، وإن عادَ أدخله الله نار جهنّم . فأما أصحاب المشأمة فهم اليهود

---
(١) سورة النحل ، آية (٧٠) .

والنصارى ، يقول الله عزّ وجلّ : « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم »[1] ، يعرفون محمداً (ص) والولاية في التوارة والإنجيل كما يعرفون أبناءهم في منازلهم «وإنّ فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون . الحقّ من ربك »[1] إنك الرسول اليهم « فلا تكونن من الممترين »[1] فلما جحدوا ما عرفوا ابتلاهم الله بذلك فسلبهم روح الايمان ، وأسكن في أبدانهم ثلاثة أرواح : روح القوة ، وروح الشهوة ، وروح البدن ، ثمَّ أضافهم إلى الأنعام فقال : « إن هم إلا كالأنعام »[2] لأن الدابة إنّما تحمل بروح القوة وتعتلف بروح الشهوة وتسير بروح البدن . فقال السائل : أحييت قلبي بإذن الله يا أمير المؤمنين »[3] .

بيــان :

قوله : « إنّ ناساً زعموا أن العبد لا يزني وهو مؤمن » أي زعم بعض الناس أنّ الايمان يمنع عن ارتكاب المعاصي فمن لا يجتنب عن المعاصي ولم يبال بسخط الله تعالى يكشف عمله ذلك من عدم يقينه بمواعيد الله سبحانه . كيف لا يكون ذلك ؟ ومن علم بالعلم القطعي أنّ مخالفة أوامر الله تعالى ونواهيه موجبة لسخطه وعذابه سبحانه لتصديقه قول الرسول (ص) في ذلك . وعلم بأن الله تعالى عالم بجميع أفعاله وأعماله . فمع ذلك لا يمكن أن يجوز في حقه ارتكاب المحرمات . وهل هذا إلا كتجويز ادخال اليد في النار مع العلم بكون النار محرقة ؟ ولا ريب في امتناع حصوله عادة عن

---

(١) سورة البقرة . آية (١٤٦ ، ١٤٧) .

(٢) سورة الفرقان . آية (٤٤) .

(٣) كتاب الكافي (ج ٢) ص ٢٨١ ـ ٢٨٤ . فقرة (١٦) من (باب الكبائر) .

العاقل في حال الاختيار الا لغرض أهم ـ ولو في نظره ـ من حفظ اليد عن الاحتراق كاستنقاذ ولده أو درته الثمينة وأمثاله .

إن قلت : هذا لا يتم لو لم يكن في النفس شيء يأمر بما فيه مخالفة أوامره تعالى ونواهيه من القوى الشهوية والغضبية . فلا شك في أنّ المؤمن لو خلّي وإيمانه ويقينه بما وُعد به من عذاب الله تعالى على عصيانه يقتضي أن لا يعصيه سبحانه طرفة عين أبداً كالملائكة المقربين . ولكن كونه محفوفاً بالقوى الشهوية والغضبية مع شدة احتياجه الى الأكل والشرب واللبس والنكاح وغيرها صار موجباً لاعوجاجه عن طريق طاعة الله سبحانه ؛ لأنّ الإنسان اذا ابتلي باصلاح أمور معاشه وتوجه الى الملاذّ النفسانية كأنه ينسى عهد ربّه عزّ وجلّ . ويصير أسيراً لقواه فيقع في الخطيئة . فبمجرد ذلك لا يسلب منه ايمانه . وهذا لا ينافي يقينه بوعيد الله تعالى . وذلك كمن علم من قول الطبيب أو من التجربة الصادقة أنّ بعض الأطعمة مضرّ بحاله . ومع ذلك ربّما يتناوله لشدة ميله اليه . فظهر أن ارتكاب المحرمات لا ينافي الايمان بما جاء به النبي (ص) قلت : تحقيق ذلك على وجه يكشف لك النقاب عن وجه المطلوب موقوف على تمهيد مقدمة وهي أنه فرق بين العلم اليقيني والظن الاطمئناني المتاخم للعلم من حيث ان الأول هو الذي لا يحتمل خلافه . والثاني ما يحتمل خلافه . وكذلك فرق بين الميل النفساني الذي يوصل صاحبه الى حدّ الاضطرار . ويلجئه الى الفعل . وبين الميل الذي لا يصل الى هذا الحد . فالميل النفساني ان وصل الى أعلى درجاته بحيث يضطر صاحبه ويلجئه الى ما اليه الميل فلا محالة يرتكب الانسان حينئذٍ ما يرتفع به اضطراره ولو كان ذلك مخالفاً للشرع . وأما إن لم يصل الى هذا الحد . وكان لصاحب الميل ايمان كامل ويقين ثابت فإيمانه يصير مانعاً له عن مخالفة الشرع ولو كان له كمال الميل الى ما يخالفه . ولا شك في أنّ جميع النواهي الشرعية الا ما شذّ وندر . مقيد بحال اليسر والاختيار . وكذلك الحال في الأوامر . إذا تمهدت لك هذه المقدمة فاعلم أنّ للايمان مراتب في الشدة . والضعف . والكمال . والنقص . والمرتبة الشديدة منه هي ما تمنع صاحبها عن ارتكاب المحرمات والمكروهات بل الشبهات . ومانعيّة كل مرتبة من مراتبه إنما تكون بمقدار قوتها . وبالجملة ارتكاب المعاصي لا يكون باعثاً لخروج مرتكبها من الايمان رأساً كما زعمه بعض الناس . نعم . ارتكاب المعاصي كاشف عن ضعف ايمان مرتكبها .

قوله : « وخرج منه صدري » أي ضاق من ذلك صدري لاعتقادي أنّ العبد مع دعواه الإيمان ومع عمله على طبق دعواه . من الصلاة والزكاة والصيام والدعاء وغيرها لا يخرج من الدين لأجل ذنب صغير أو كبير أصابه .

قوله : « ويناكحني وأناكحه » أي إن خرج من الدين لصدور ذنب يسير منه فكيف آخذ منه الزوجة كبنته أو أخته إن كانتا كذلك أي في صدور الذنب منهما ؟ وكيف يأخذ منا الزوجة كبنتي أو أختي أو غيرهما من النساء المؤمنات ؟ .

قوله (ع) : « صدقت » يمكن أن تُقرأ هذه اللفظة على بناء المجهول المخاطب . وحينئذ يصير المعنى صدقوك الناس فيما أُخبروك به . ويمكن أن يقرأ على بناء المعلوم المخاطب أي صدقتَ أنت في القول الذي نقلت منهم أو صدقت أنت في زعمك من عدم خروجه من الإيمان بذلك رأساً بحيث تنتفي الموارثة والمناكحة بينه وبين المسلمين .

قوله (ع) : « خلق الله عزّ وجل الناس على ثلاث طبقات » كما أنّ العوالم من حيث أصولها وأمهاتها ثلاث طبقات فكذلك طبقات الناس مطابقة لأصول العوالم وهي عالم الجبروت والملكوت والناسوت . وباعتبار اخر الدنيا والبرزخ والقيامة . وباعتبار ثالث : البدن والنفس والعقل .

قال المحقق القاساني قدس الله سره في الوافي ماهذه صورته : « إنما خلقهم ثلاثة أصناف : لأن أصول العوالم والنشآت ثلاثة : عالم الجبروت وهو عالم العقل المجرد عن المادة والصور وأصحابه السابقون وفيهم روح القدس . وعالم الملكوت وهو عالم المثال والخيال المجرّد عن المادة دون الصورة وأصحابه أصحاب الميمنة وفيهم روح الإيمان . وعالم الملك وهو عالم الشهادة المحسوس المادي وأصحابه أصحاب المشأمة وفيهم روح المدرج . من درج دروجاً : إذا مشى . وعالم الغيب يشتمل الأولين . وكذا عالم الأرواح . وربّما يطلق الملكوت أيضاً على مايعمها » . انتهى المقصود من كلامه زيدَ في علو مقامه .

قوله(ع) : « وذلك قول الله عز وجل » إشارة إلى قوله تعالى في سورة الواقعة . (وكنتم أزواجاً ثلاثة . فأصحاب الميمنة ماأصحاب الميمنة . وأصحاب المشأمة ماأصحاب المشأمة . والسابقون السابقون . أولئك المقربون)[1]

(١) سورة الواقعة . آية (٧ . ٨ . ٩ . ١٠ . ١١) .

قوله (ع) : « فإنهم أنبياء مرسلون وغير مرسلين » النبي : من كان منبئاً عن الله تعالى سواء كان منَبئاً في نفسه من غير أن يعاين الملك أو يسمع صوته في النوم واليقظة ، أو يعاين الملك في النوم فقط مع استماع صوته . وقد مرّ بيان طبقات الأنبياء والمرسلين ، ومادة اشتقاق النبي وغير ذلك في شرح الحديث التاسع . إن شئت فراجع إليه . وتفطّن بأنه يستفاد من ذلك الحديث أن النبي بحسب معناه يشمل الأئمة عليهم السلام . وإن لم يطلق عليهم (ع) النبيّ لأنهم المحدّثون . بالفتح . والمحدّث . بالفتح . هو الذي يسمع صوت الملك ولا يعاينه ولا يراه في منامه فيكون الملك محدّثاً بالكسر وهو محدّث بالفتح كما نطقت بذلك الأخبار الكثيرة . فهم عليهم السلام داخلون في السابقين الذين لهم نفوس قدسية . فتأمل جيداً.

قوله (ع) : « جعل الله فيهم خمسة أرواح » . قال العلّامة المجلسي قدس الله سره في البحار ماهذا لفظه : « أقول : الروح تطلق على النفس الناطقة وعلى الروح الحيوانية السارية في البدن وعلى خلق عظيم إما من جنس الملائكة أو أعظم منهم . كما قال الله تعالى : « يوم يقوم الرّوح والملائكة صفاً »[1] والأرواح المذكورة هنا يمكن أن تكون أرواحاً مختلفة متباينة بعضها في البدن . وبعضها خارجة عنه أو يكون المراد بالجميع النفس الناطقة الإنسانية باعتبار أعمالها ودرجاتها ومراتبها . أو أطلقت على تلك الأحوال والدرجات . كما أنه يطلق عليها النفس الأمّارة واللوّامة والمطمئنة والملهمة بحسب درجاتها ومراتبها في الطاعة والعقل الهيولائي وبالملكة وبالفعل والمستفاد بحسب مراتبها في العلم والمعرفة . ويحتمل أن تكون روح القوة والشهوة والمدرج كلّها الروح الحيوانية وروح الإيمان وروح القدس النفس الناطقة بحسب كمالاتها أو تكون الأربعة سوى روح القدس مراتب النفس وروح القدس الخلق الأعظم . فإن ظاهر أكثر الأخبار مباينة روح القدس للنفس ويحتمل أن يكون ارتباط روح القدس متفرعاً على حصول تلك الحالة القدسية للنفس فتطلق روح القدس على النفس في تلك الحالة . وعلى تلك الحالة وعلى الجوهر القدسي الذي يحصل له الارتباط بالنفس في تلك الحالة . كما أن الحكماء يقولون : إنّ النفس بعد تخلّيها عن الملكات الرديّة وتحلّيها بالصفات العلية وكشف الغواشي الهيولائية ونفض العلائق الجسمانية يحصل لها ارتباط خاص بالعقل الفعال

(١) سورة النبأ . آية (٣٨) .

كارتباط البدن بالروح فتطالع الأشياء فيها وتفيض المعارف منه عليها آناً فآناً وساعة فساعة وبه يؤولون علم مايحدث بالليل والنهار . وهذا وإن كان مبنياً على أصول فاسدة لا نقول بها لكن إنما ذكرناه للتشبيه والتنظير . وعلم ذلك عند العليم الخبير » انتهى كلامه رفع مقامه . وإنما ذكرنا كلامه قدس الله سره بطوله لاستقصائه جل الاحتمالات في المقام .

قوله (ع) : « روح القدس » هذا هو الروح الذي يكون في الأنبياء والأوصياء وبه يعرفون الله عزّ وجل وملائكته وكلامه وأفراد خلقه سبحانه من الثرى إلى الثريا . كما رواه في الكافي بإسناده عن جابر . عن أبي جعفر عليه السلام قال : « سألته عن علم العالم فقال (ع) لي : ياجابر . إنّ في الأنبياء والأوصياء خمسة أرواح : روح القدس . وروح الإيمان . وروح الحياة . وروح القوة . وروح الشهوة : فبروح القدس . ياجابر . عرفوا ماتحت العرش إلى ماتحت الثرى » ثم قال (ع) : « ياجابر . إنَّ هذه الأربعة أرواح يصيبها الحدثان إلا روح القدس فإنها لا تلهو ولا تلعب » وبهذه الروح يصير الإنسان إنساناً كاملاً وهو الجزء الأخير والمتمم للإنسان الكامل . روى المحدث القاساني قدس الله سره في كتابه المسمّى بِقَرَّة العيون أنَ أعرابياً سأل أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام عن النفس فقال (ع) له : « أيَ نفس تسأل ؟ فقال : يامولاي هل النفس أنفس عديدة ؟ فقال (ع) : نعم . نفس نامية نباتية . ونفس حسية حيوانية . ونفس ناطقة قدسية . ونفس إلهية ملكوتية كلية . قال : يامولاي وما النباتية ؟ قال (ع) : أصلها الطبائع الأربع بدوُ إيجادها مسقط النطفة مقرها الكبد . مادتها من لطائف الأغذية . فعلها النموّ والزيادة . وسبب فراقها اختلاف المتولدات . فإذا فارقت عادت إلى مامنه بدأت عودَ ممازجة لا عود مجاورة . فقال : يامولاي . وما النفس الحسية الحيوانية : قال (ع) : قوة فلكية وحرارة غريزية أصلها الأفلاك . بدو إيجادها عند الولادة الجسمانية . فعلها الحياة والحركة والظلم والغشم والغلبة واكتساب الأموال والشهوات الدنيوية . مقرها القلب . سبب فراقها اختلاف المتولدات . فإذا فارقت عادت إلى مامنه بدأت عودَ ممازجة لا عود مجاورة فتعدم صورتها ويبطل فعلها ووجودها ويضمحلّ تركيبها . فقال : يامولاي : وما النفس الناطقة القدسية ؟ قال (ع) : قوة لا هوتية . بدوُ إيجادها عند الولادة الدنيوية . مقرّها العلوم الحقيقية الدينية . موادّها التأييدات العقلية . فعلها

المعارف الربانية ، سبب فراقها تحلل الآلات الجسمانية ، فإذا فارقت عادت إلى مامنه بدأت عودَ مجاورة لا عود ممازجة . فقال : ياَمولاي . وما النفس اللاهوتية الملكوتية الكلية ؟ فقال (ع) : قوة لا هوتية جوهرة بسيطة حيّة بالذات . أصلها العقل منه بدأت وعنه دعت وإليه دلّت وأشارت وعودتها إليه ، إذا كملت وشابهته ، ومنها بدأت الموجودات . وإليها تعود بالكمال فهو ذات الله العليا وشجرة طوبى وسدرةالمنتهى وجنة المأوى . من عرفها لم يشق . ومن جهلها ضلّ سعيه وغوى . فقال السائل : ياَمولاي . وما العقل ؟ قال (ع) : العقل جوهر درّاك محيط بالأشياء من جميع جهاتها عارف بالشيء قبل كونه فهو علة الموجودات ونهاية المطالب » . وإنما ذكرنا الحديث بطوله لكي يتضح لك معنى النفس .

قوله (ع) : « دبّوا ودرجوا » قال في المجمع : « دبّ الشيخ من باب ضرب مشى مشياً رويداً ومثله دبّ الصبي » انتهى . وقال فيه أيضاً : « درج الصبي دروجاً من باب قعد : مشى قليلاً في أول مايمشي » انتهى .

قوله (ع) : « فهؤلاء مغفور لهم مصفوح عن ذنوبهم » نسبة الذنب إلى الأنبياء (ع) وغفران الله تعالى لهم مؤول بترك الأولى ضرورة أنّ الأنبياء وكذا الأوصياء معصومون لا يرتكبون الذنب أبداً . بل لا يخطر ببالهم فعله لغلبة قواهم العقلية على قواهم الشهوية فتكون قوة شهوتهم مقهورة لقوتهم العقلية كل ذلك بإجماع الفرقة المحقة الإمامية أيّدهم الله تعالى بتأييداته الغيبية بل بالدلائل المتقنة العقلية المسطورة في محالّها أو مؤول بارتفاع ما به الذنب فاستعير لذلك الغفران أو مؤول إلى غير ذلك ممّا هو مسطور في المطولات . وبسط الكلام فيه لا يليق به هذا المختصر .

قوله (ع) : « قال الله تعالى : تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض » الألف واللام الداخلتان على كلمة الرسل إما للاستغراق وإما للعهد الذكري أعني الجماعة المذكورة في الكتاب العزيز . أو في خصوص تلك السورة . وعلى أي حالٍ فالأنبياء عليهم السلام كلهم مشتركون في أصل القوة القدسية ؛ إذ بدونها لا يتم أمر الرسالة ويمتاز بعضهم عن بعض بمراتب هذه القوة شدة وضعفاً فمن كان منهم عليهم السلام فيه هذه القوة أشدّ وأقوى من غيره يختص بمنقبة ليست هي لغيره . قوله تعالى : « ورفع بعضهم درجات » وأرفع من

جميعهم درجة وأفضل منهم كمالاً وشرفاً وأتمّ منهم شريعة ومنهاجاً هو نبينا الخاتم صلى الله عليه وآله وسلّم . فإنه (ص) خُصّ من بينهم بالخاتمية وببقاء شريعته وكتابه المنزل إليه وباستمرار معجزته وبقائها إلى يوم القيامة وباسرائه تعالى إياه (ص) إلى السموات في ليلة المعراج وبتشريفه بمقام قاب قوسين أو أدنى دنواً واقتراباً من العلّي الأعلى وغيرها من الخصوصيات التي لا يسع المقام ذكرها .

قوله (ع) : « ثم قال في جماعتهم : « وأيدهم بروح منه » » أي قال الله تعالى في جماعتهم : « وأيدهم بروح منه » . ثم إنَّ الظاهر أنَّ مراده (ع) من جماعتهم الأنبياء وأنهم المخصوصون بتأييد منه سبحانه دون غيرهم وحصر التأييد لهم خاصة مخالف لظاهر الآية المباركة : (لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يُوادّون من حادّ الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيّدهم بروح منه)[1] . ووجّه بوجوه : منها : أنّ « أولئك » إشارة إلى الرسل الذين ذكرهم الله تعالى في الآية التي قبل هذه الآيات مدّعياً بأنه وإن كان بعيداً لفظاً ولكن لا يبعد معنى . ومنها : أنّ « أولئك » إشارة إلى المؤمنين الكاملين . والمراد من الروح الذي أيّدهم الله تعالى به شيء غير روح القدس لكونه مختصاً بالأنبياء . ومنها : أنّ مراده (ع) من قوله : « ثم قال في جماعتهم » الجماعة المخصوصون بالرسل أعني خواص أممهم وأتباعهم . وكون هذا الروح في خواص أتباعهم يستلزم كونه فيهم عليهم السلام أيضاً .

أقول : لعلّ لهذا الروح من حيث متعلقه مراتب في الشدة والضعف كالإيمان والمعرفة واليقين وغيرها . فالأنبياء والمرسلون مؤيدون بالمرتبة القوية منه لشدة استعدادهم لذلك وإن كان بينهم أيضاً تفاوت في الشدة والضعف ولكلّ مؤمن على حسب قوة إيمانه نصيب منه . والقول بأنّ ظاهر هذا الحديث بل صريحه يدل على أن روح القدس مختص بالأنبياء والمرسلين دون غيرهم والظاهر أنّ الروح الذي ذكره الله تعالى في الآية الكريمة هو روح القدس لا غير ـ مدفوع بأحد وجهين : إما برفع اليد عن الظاهر بأن يقال : إنّ هذا الروح غير روح القدس وإما بأن يقال : إنّ لهذا الروح مرتبتين كليتين

---

(١) سورة المجادلة ، آية (٢٢) .

أحدهما أقوى من الأخرى . فإن كان في القوة بحيث يكون صاحبه منبئاً عن الله عز وجل بسماع صوت الملك في النوم أو في اليقظة أو معاً وبمعاينته كذلك فيسمى صاحبه بالنبي أو بالرسول وإن لم يكن صاحبه كذلك ولكن فيه مرتبة ضعيفة منه بحيث يكون ذا نفس مطمئنة فيسمى صاحبه بالمؤمن الكامل المطمئن في الإيمان . وبالجملة في الأنبياء والمرسلين يكون هذا الروح بمرتبته الشديدة منه . ولعل اختصاصه بهم عليهم السلام باعتبار المرتبة القوية منه لا باعتبار أصل هذا الروح فتدبر جيداً . والله أعلم بالصواب .

قوله (ع) : « فلا يزال العبد يستكمل هذه الأرواح » أي يقويها ويتمّها حتى يصل كل واحدة منها إلى كماله الراجع إليها . فالعبد لا يزال يكتسب فعلية هذه الأرواح إلى أن يصل إلى منتهى الكمال اللائق به .

قوله (ع) : « فهو كما قال الله عز وجل : ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئاً » أي يطول عمره ويردَ إلى حال الهرم والخوف فيرجع إلى حال الطفولية من حيث نقصان حواسه ومشاعره وعقله . وروي عن النبي (ص) أنّ أرذل العمر خمس وسبعون سنة . وكذلك روي عن عليّ (ع) وحكي عن قتادة أنه تسعون سنة . وحكي عن البيضاوي أنه قال : وقيل : هو خمس وتسعون سنة .

أقول : الظاهر أنّ الناس بحسب أمزجتهم في الاعتدال وعدمه . وبحسب قوة القوى الحيوانية وضعفها فيهم يتفاوت حالهم في حصول الهرم والخرف والنقصان . ولعل التحديد بالخمس والسبعين في الحديث المروي عن النبي (ص) والولي (ع) باعتبار أكثر الناس الذين أمزجتهم متوسطة في القوة والضعف والتحديد بالتسعين أو الخمس والتسعين أو المائة . كما في بعض الأخبار « إذا بلغ الرجل المائة فذاك أرذل العمر » باعتبار بعض آخر منهم وهم الذين أمزجتهم أقرب إلى الاعتدال . وحكي عن بعض المحققين أنه قال في جملة كلام له ماهذا لفظه : « إن قيل : قد ثبت أنّ الإنسان يبعث على مامات عليه : فإذا مات الكبير على غير معرفة فكيف يبعث عارفاً ؟ - قلنا : لما كان مانعه عن الالتفات إلى معارفه أمراً عارضاً وهو اشتغاله بتدبير البدن فلما زال ذلك بالموت برزت له معارفه التي كانت كامنة في ذاته بخلاف من لم يحصّل المعرفة أصلاً . فإنه ليس في ذاته شيء ليبرز له » انتهى . ولقد أجاد فيما أفاد كما لا يخفى .

قوله (ع) : « لأن الفاعل به ردّه إلى أرذل العمر » أي لمّا كان الفاعل في ردّه إلى أرذل العمر هو الله تعالى بلا تقصير وفتور من العبد يقدر على أن يرجعه إلى حال كان له قبل ذلك بارتفاع الموانع من معارفه فيبعثه بحال خير وليس يضره شيئاً . إذ ورد في الحديث أنّ « ماغلب الله على العباد فهو أولى بالعذر » .

قوله (ع) : « ولا يستطيع التهجّد بالليل ولا بالنهار » قال في المجمع : « وعن المبرّد أنه قال : التهجد عند أهل اللغة : السهر . يقال : التهجد تكلف السهر للعبادات . وقال الجوهري : هجد وتهجّد : نام ليلًا . وهجد وتهجد : سهر وهو من الأضداد . ومنه قيل لصلاة الصبح التهجد . وفي الحديث : النائم في مكة كالمتهجّد في البلدان . أي كالمتعبد فيها » انتهى

أقول : أصل التهجد بمعنى السهر ثم غلب استعماله في السهر لصلاة الليل ثم استعمل في صلاة الليل . والظاهر أنّ المراد منه هنا مطلق الصلاة أو خصوص النوافل في الليل والنهار .

قوله (ع) : « وليس يضرّه شيئاً » لأنه كان في حالة شبابه بحيث لو بقي على تلك الحالة مدة الدهر ليبقى على حال العبادة والتقوى : لقوة إيمانه ورسوخ ملكة التقوى في نفسه . وتركه العبادة في حال هرمه لا يكون إلا لمانع عرض عليه ومنعه عن العبادة فالمقتضى للعبادة موجود فيه وتركها إنما يكون لمانع عنها فهو معذور بل لا يوجب ذلك الترك نقص ثوابه . كما وردت بذلك الأخبار الكثيرة . ومضمون بعضها على ما ببالي أنّ الله تعالى يأمر أن يُكتب له مثل ماكان يعمله في حالة شبابه وصحته وقوته : ولهذه الجهة يكون الكافر مخلداً في النار . والمؤمن مخلداً في الجنة : لأن في ذات المؤمن شيئاً يقتضي العبادة أبداً . وفي ذات الكافر شيئاً يقتضي الإنكار والعصيان أبداً . فيهما يكونان مستحقين للخلود في الجنة والنار . كما نطقت بذلك الأخبار .

قوله (ع) : « فإذا لامسها نقص من الإيمان وتفصّى منه » أي حينئذ يكشف فعله ذلك عن نقص إيمانه وعدم قوته . أو أنّ فعله ذلك يصير سبباً لنقص إيمانه والثاني أظهر لقوله (ع) بعد ذلك : فليس يعود فيه حتى يتوب .

قوله (ع) : « وإن عاد أدخله الله تعالى نار جهنّم » لعل ارتكاب الذنب في الدفعة

الأولى مع الندامة بعده . وعدم العود إليه لا يضرّ بقوة الإيمان ولا يصيره خارجاً من أصحاب اليمين . ولكن إذا تكرر منه الذنب ولم يَتُب بعد كل مرة نقص إيمانه شيئاً فشيئاً . فبكثرة الذنب يصير داخلاً في أصحاب الشمال إما حقيقة أو حكماً .

قوله (ع) : « فأما أصحاب المشأمة فهم اليهود والنصارى » الظاهر أنّ تخصيصها بالذكر إنما يكون من باب المثال . وإلا فجميع الكفار داخلون في أصحاب الشمال .

قوله (ع) : « فلما جحدوا ماعرفوا » الجحد : إنكار الحق عناداً واستكباراً مع العلم به . قال في المجمع : « الجحود هو الانكار مع العلم . يقال : جحد حقه جحداً أي أنكره مع علمه بثبوته » انتهى .

وبالجملة فلما جحدوا ماعرفوا عميت قلوبهم فلم يعرفوا الحقائق حق معرفتها فازدادوا كفراً ونفاقاً فسلب عنهم نور العلم والمعرفة ومات روح إيمانهم فيردهم الله تعالى إلى أسفل السافلين . ومنه يعلم أنه خلق الله سبحانه لكل إنسان في طينته روح الإيمان . فبسوء اختياره يسلب روح الإيمان منه .

قوله (ع) : « ثم إضافتهم إلى الأنعام فقال : إن هم إلا كالأنعام » وذلك لأن امتياز الإنسان من الحيوان إنما هو بالعقل . والعقل جوهر نوراني درّاك بالذات وهو ما يعرف به الحق تعالى وصفاته وكتبه ورسله ثمّ يعبده وقد تلونا عليك غير مرة ماروي في تعريفه من أنّ « العقل ماعُبد به الرحمن واكتسب به الجنان » فمن أنكر الحق تعالى وصفاته وخلفاءه ولم يعبده سبحانه ولم يكتسب الجنان يكشف فعله ذلك عن أنّه ليس له نصيب من العقل فهو كالأنعام في عدم العقل الذي ينبعث منه روح الإيمان فيبقى له ثلاثة أرواح . والله أعلم بالصواب اللهم ارزقنا عقلاً كاملاً . وعزماً ثاقباً . ولبّاً راجحاً . وقلباً زاكياً . وعلماً كثيراً . وأدباً بارعاً . واجعل ذلك كله لنا . ولا تجعله علينا برحمتك يا أرحم الراحمين .



الحديث الخامس والثلاثون

وأروي بسندي المتصل إلى الشيخ الأجل محمد بن يعقوب الكليني قدس الله سره ، عن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن علي بن الحكم ، عن عبد الله بن بُكير الحجري ، عن معلّى بن خنيس ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال :

(قلت له (ع) : ماحق المسلم على المسلم ؟ قال (ع) : له سبع حقوق واجبات مامنهنّ حق إلاّ وهو عليه واجب إن ضيّع منها شيئاً خرج عن ولاية الله وطاعته ، ولم يكن لله فيه من نصيب . قلت له : جعلت فداك ، وما هي ؟ قال (ع) : يامعلّى ، إني عليك شفيق ، أخاف أن تضيّع ولا تحفظ ، وتعلم ولا تعمل . قال : قلت له (ع) : لا قوة إلا بالله . قال (ع) : أيسر حق منها أن تحبّ له ماتحبّ لنفسك ، وتكره له ماتكره لنفسك . والحق الثاني أن تجتنب سخطه وتتبع مرضاته وتطيع أمره . والحق الثالث أن تعينه بنفسك ومالك ولسانك ويدك ورجلك . والحق الرابع أن تكون عينه ودليله ومرآته . والحق الخامس أن لا تشبع ويجوع ، ولا تروى ويظمأ ، ولا تلبس ويعرى . والحق السادس أن يكون لك خادم وليس لأخيك

خادم فواجب أن تبعث خادمك فيغسل ثيابه ويصنع طعامه ويمهّد فراشه . والحق السابع أن تبرَّ قسمه وتجيب دعوته وتعود مرضته وتشهد جنازته . وإذا علمت أن له حاجة تبادره إلى قضائها ولا تلجئه إلى أن يسألكها ولكن تبادره مبادرة فإذا فعلت ذلك وصلت ولايتك بولايته وولايته بولايتك)[1]

بيـــان :

قوله (ع) : « ماحق المسلم » الظاهر أن المراد من المسلم هنا المعنى الأخص منه لأن المسلم بالمعنى الأعم يشمل جميع فرق المسلمين فثبوت هذه الحقوق بنحو الوجوب لهم علينا تكليف بما لا يطاق فتأمل . على أنه لا تجب أخوتهم فضلاً عن ثبوت حق الأخوة لهم علينا .

قوله (ع) : « ألا وهو عليه واجب » يمكن أن يكون المراد من الوجوب المعنى اللغوي منه أي الثبوت . كما أنّ ذلك هو المراد في غير واحدٍ من الأخبار بالقرائن اللفظية أو المقامية أو الحاليّة أو الخارجية لا الوجوب الاصطلاحي أي مايكون على تركه العقاب . ويمكن أن يكون المراد منه الوجوب الاصطلاحي أي مالا يرضى الشارع بتركه ويعاقب تاركه . والأظهر المعنى الثاني بقرينة قوله (ع) : إن ضيّع منها شيئاً خرج عن ولاية الله وطاعته ولم يكن لله فيه من نصيب . ولا شك في أنّ الخروج عن ولاية الله تعالى وطاعته إن لم يكن موجبا للكفر يكون موجباً للفسق قطعاً فما يوجب الفسق حرام بتّاً . وفاعله مستحق للعقاب جزماً فثبت المطلوب وهو كون الوجوب وجوباً اصطلاحياً لا لغوياً على أنه يمكن أن يقال : إنّ الوجوب واللزوم مأخوذان في لفظ الحق والحقوق كيف لا ؟ والحق يطلق على الشيء الثابت على الغير لزوماً عند تجرده عن القرينة . فما ظنك به لو كان معه قرينه الوجوب كما قد عرفتها .

قوله (ع) : « أخاف أن تضيّع ولا تحفظ وتعلم ولا تعمل » قال المحدث القاساني

---

(١) كتاب الكافي (ج ٢) من (باب حق المؤمن على أخيه وأداء حقه) ص ١٦٩ . فقرة (٢) .

قدس الله سره في الوافي في شرح هذا الحديث ماهذه صورته : « وفي هذا الحديث ومايأتي ممّا في معناه دليل على أنَ الجاهل معذور في ترك مايجهل » انتهى المقصود من كلامه زيد في سموَ مقامه . وقال العلامة المجلسي قدس الله سره في مرآة العقول في شرح هذا الحديث ماهذا لفظه : « وعلى التقادير يدلّ على أنّ الجاهل معذور . ولا ريب فيه إن لم يكن له طريق إلى العلم لكن يشكل توجيه عدم ذكره (ع) ذلك وإبطائه للخوف من عدم عمله به . وتجويز مثل ذلك مشكل وإن ورد مثله في بيان وجوب الغسل على النساء في احتلامهن حيث ورد النهي عن تعليمهن هذا الحكم لئلا يتخذنه علة . مع أنَ ظاهر أكثر الآيات والأخبار وجوب التعليم والهداية وإرشاد الضالّ لا سيما بالنسبة إليهم عليهم السلام مع عدم خوف وتقيّة كما هو ظاهر هذا المقام . وقد قال تعالى : « إنَّ الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد مابيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون »[1] . وأمثالها كثيرة . ويمكن الجواب عنه بوجهين : الأول : أنَّ الظاهر أن غرضه (ع) من هذا الامتناع لم يكن ترك ذكره والإعراض عنه بل كان الغرض تشويق المخاطب إلى استماعه وتفخيم الأمر عليه . وأنه أمر شديد أخاف أن لا تعمل به فتستحق العقاب . ولم يصرح (ع) بأني لا أذكره لك لذلك ؛ ولأنك مع عدم العلم معذور بل إنما أكّد الأمر الذي أراد بقاءه عليه بتأكيدات لتكون أدعى له على العمل به كما إذا أراد الأمير أن يأخذ بعض عبيده وخدمه بأمر صعب فيقول قبل أن يأمره به : أريد أن أؤتيك أمراً صعباً عظيماً وأخاف أن لا تعمل به لصعوبته . وليس غرضه الامتناع عن الذكر بل التأكيد في الفعل ـ والثاني : أن يكون هذا مؤيداً لاستحباب هذه الأمور ووجوب بيان المستحبات لجميع الناس لا سيما لمن يخاف عليه عدم الفعل به غير معلوم خصوصاً إذا ذكره (ع) لبعض الناس بحيث يكفي لشيوع الحكم وروايته وعدم صيرورته متروكاً بين الناس بل يمكن أن يكون عدم ذكره إذا خاف استهانته بالحكم به . واستخفافه به أفضل وأصلح بالنسبة إلى السامع إذا ترك المستحب مع عدم العلم به أولى بالنسبة إليه من استماعه وعدم الاعتناء بشأنه . وكلا الوجهين اللذين خطرا بالبال حسن . ولعل الأول أظهر وأحسن وأمتن » انتهى كلامه رفع مقامه .

---

(١) سورة البقرة . اية (١٥٩) .

أقول : الحق هو الوجه الأول الذي رجحه قدس الله سره . كما لا يخفى : إذ لعلّ الإمام عليه السلام أراد بهذه الكلمات تفهيم المخاطب بأن ليست هذه الأمور من الأمور التي ينبغي للمسلم مراعاتها بل هي من الأمور التي أوجب الله سبحانه مراعاتها على كل مؤمن بالنسبة إلى كل مؤمن يراعي حقوق الأخوّة ولا يرضى الشارع بتركها . والله العالم .

قوله (ع) : « أيسر حق منها » لعل وجه الأيسرية من جهة كونه من الأمور القلبية التي لا كلفة فيها من حيث عدم احتياجها إلى الأعمال الخارجية الجارحية وإن كانت محتاجة إلى مجاهدات ورياضات لحصولها في القلب مطلقاً . فلا ينافي ذلك كون تحصيل الأمور القلبية أو رفعها أصعب من الأمور الجارحية الخارجية . وبالجملة فحصول هاتين الصفتين في النفس . أعني ما أفاده عليه السلام بقوله : أن تحبّ له ماتحبّ لنفسك . وتكره له ماتكره لنفسك . إن لم تكونا حاصلتين للإنسان طبعاً يحتاج إلى مجاهدات صعبة ورياضات شاقة وتحصيل مبادئ حصولهما . ولعل الإمام (ع) أراد من قوله « أيسر حق منها » الخ بيان صعوبة مراعاة هذه الحقوق فكأنه (ع) قال : هذا الحق مع صعوبته في نفسه أيسر بالنسبة إلى سائر الحقوق .

قوله (ع) : « وتطيع أمره » لا شك في أن ذلك مقيد بالقدرة على الامتثال وبما إذا لم يكن مخالفاً لأمر الله تعالى . فإطلاقه غير مراد قطعاً كما لا يخفى .

قوله (ع) : « أن تكون عينه ودليله ومرآته » أي تكون بمنزلة عينه في تمييز الخير له عن الشرّ بأن تهديه إلى الخيرات وتمنعه عن الشرور . وتكون بمنزلة المرآة له أي تعرفه وترائيه عيوبه وقصوره في أعماله وأخلاقه . كما أن المرآة ترائي عيوب من يواجهها . ولتكن إراءته لعيوبه وقصوره في الخلوة وبلسان لين بل التلويح لو أمكن عدم التصريح كي ينتفع بذلك ويصير محباً له لا أن يعرفه ذلك بمحضر من الناس أو يذكر عيوبه في غيابه كما هو الشائع بين أبناء هذا العصر : إذ يصير ذلك موجباً لانزجاره وسبباً لعداوته . ولنعمَ ماقاله الشاعر في هذا المقام بالفارسية :

ای غزالی کریــزم ازیاری ... که اکر بد کنم نکو کوید
مخلص ان شوم که عیبم را ... همچو أيينه روبرو كويد
نه که چون شانه باهزار زبان ... پُشت سر رفته مو بمو كويد

وهذا معنى ماروي من أن « المؤمن مرآة المؤمن ». وتكون دليله أي تعرّفه سبل مرضاة الله سبحانه في سيره وسلوكه إليه تعالى شأنه . والحاصل أن تكون له رفيقاً شفيقاً ناصحاً ظاهراً وباطناً وتحفظه عن الوقوع في خطرات الدنيا وعذاب الآخرة . وإن اطلعت على أنّ فيه شيئاً من الأخلاق الرذيلة تنبهّه عليه وترشده إلى طريق رفعه .

قوله (ع) : « فواجب أن تبعث خادمك » الظاهر أنّ هذا الحكم بإطلاقه غير مراد أيضاً إذ مع لزوم العسر والحرج ربما يكون الخادم أجيراً لخصوص خدمة معينة مثل خدمة المخدوم فقط فليس حينئذ للمخدوم أن يأمره بخدمة غيره فذلك الحكم مقيد بشيئين : أحدهما عدم كون ذلك موجباً للحرج وثانيهما كون الخادم أجيراً لمطلق مايأمره المخدوم به . ويحتمل كون هذا الحكم مقيداً بقيد ثالث وهو عدم قدرة المسلم على أن يغسل ثيابه ويصنع طعامه ويمهد فراشه لكونه مريضاً أو عليلاً أو ضعيفاً يعسر معها خدمته لنفسه فحينئذ له حق على المسلم أن يبعث إليه خادمه لخدمته . ولكن الإنصاف أنه لا دليل على تقييد الحكم بهذا القيد . وأخبار الباب خالية عنه فيقيد بأدلة نفي الحرج والقيد الآخر الذي عرفته لأن إطلاقه موجب للحرج الشديد . فتأمل .

قوله (ع) : « وإذا علمت أن له حاجة » الظاهر أنّه يستفاد من هذه الفقرة كون هذا الحق مشروطاً بالعلم أي واجب عليك قضاء حاجته اذا علمت أنّ له حاجة فلا يجب الفحص عن حاله كي تعلم بحاجته وعسرته . ويمكن إجراء هذا الشرط بالنسبة الى بعض الحقوق التي قبله فتدبر .

قوله (ع) : « وصلت ولايتك » الخ . أي اذا فعلت ذلك اتصلت محبتك بمحبته ومحبته بمحبتك . فبدوام ذلك تصيران كنفس واحدة وجسد واحد فإذا تألّم أحدهما يتألم منه الآخر . ولنعمَ ما قال الشاعر في هذا المقام بالفارسية :

« بني آدم اعضاى يكد يكرنـد | كه درافر ينش زيـك جوهـر نـد
چو عضوى بدر داورد روركـار | ديكر عضوها رانماند قـرار »

وفي مُصَحَّحَة أبي بصير المروية في الكافي قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : « المؤمن أخو المؤمن كالجسد الواحد اذا اشتكى شيئاً منه وجد ألم ذلك في سائر جسده

وأرواحهما من روح واحدة . وإنّ روح المؤمن لأشدّ اتصالاً بروح الله تعالى من اتصال شعاع الشمس بها » . اذا عرفت ذلك ينبغي لك أن تعلم أن الاتحاد بين الشيئين لا يكون إلا بما به الاجتماع . وما به الاجتماع بين المؤمن والمؤمن لا يكون الا الايمان . والايمان إنما يكون ما به الربط بين العبد وخالقه . فالمؤمنون لاتّحادهم في الايمان يتحدون بعضهم مع بعض ويتصلون بالحق تعالى باتصال هو أشد من اتصال شعاع الشمس بها وذلك يحصل بعد كمال معرفتهم به سبحانه . وأنسهم به تعالى . وشوقهم اليه جلّ شأنه بحيث لا يغفلون عنه تعالى ساعة . وبيان كيفية هذا الاتصال وتوضيحه لا يليق به هذا المختصر . ومن هذا الحديث وأمثاله يستفاد أنَّ هذه الحقوق التي ثبتت للمؤمن على المؤمن لا تكون حكماً تعبدياً بل هي ارشاد الى حكم العقل بأنَّ هذه الحقوق ثابتة بين المؤمنين بمقتضى اتحادهم في الايمان .

ثم اعلم أنّه اختلف العلماء في وجوب مراعاة هذه الحقوق واستحبابها . ولازم القول بالوجوب أنَ تاركها مستحق للعقاب . ولذي الحق أن يطالبها منه يوم القيامة . ولازم القول بالاستحباب أنّ المراعي لها يؤجر ويثاب عليها . وليس لذي الحق أن يطالبها منه يوم القيامة . وعلى أي حال فهل هو مطلق أو مقيد يحتمل وجوهاً منها أنها واجبة مطلقاً أي أنها حقوق ثابتة لكل مؤمن على كل مؤمن بنحو الوجوب الاصطلاحي ولا أعرف قائلاً بذلك . والقول به ضعيف جداً للزوم العسر والحرج المنفيين عن الشريعة السمحة السهلة . بل مراعاتها بالنسبة الى جميع المؤمنين متعذر . ومنها أنها مستحبة مطلقاً وبالنسبة الى المؤمن الكامل أو الأخ الذي واخاه في الله تعالى تكون مستحبة مؤكدة . ومال الى ذلك العلامة المجلسي قدس الله سره في مرآة العقول . وشيخنا العلامة الأنصاري قدس الله سره في المتاجر . قال الأول منهما قدس الله سرهما . في شرح هذا الخبر . في ذيل قوله (ع) : « واجبات » ما هذه صورته : « ويمكن حمل الوجوب على الأعم من المعنى المصطلح والاستحباب المؤكد اذ لا أظنّ أحداً قال بوجوب أكثر ما ذكر » الى أن قال قدس الله سره : « وحمل جميع ذلك على المبالغة وأنه ليس من خلّص أولياء الله تعالى . ثم الظاهر أنَّ هذه الحقوق بالنسبة الى المؤمنين الكاملين أو الأخ الذي واخاه في الله تعالى . وإلاّ فرعاية جميع ذلك بالنسبة الى جميع الشيعة حرج عظيم . بل ممتنع إلاّ

أن يقال : إنَّ ذلك مقيد بالامكان بل السهولة بحيث لا يضرّ بحاله . وبالجملة هذا أمر عظيم يشكل الإتيان به والإطاعة فيه الا بتأييده سبحانه » انتهى المقصود من كلامه زيد في علوّ مقامه . وقال الثاني منهما قدس الله سرهما . في آخر مبحث الغيبة في مباحث المكاسب المحرمة ما هذا لفظه : « والظاهر ارادة الحقوق المستحبة التي ينبغي أداؤها ومعنى القضاء لديها على من عليها المعاملة معه معاملة من أهملها بالحرمان عما أعدّ لمن أدى حقوق الأخوّة ثم إن ظاهرها وإن كان عامّاً الا أنه يمكن تخصيصها بالأخ العارف بهذِهِ الحقوق المؤدي لها بحسب اليسر . أما المؤمن المضيّع لها فالظاهر عدم تأكد مراعاة هذه الحقوق بالنسبة اليه ولا يوجب اهمالها مطالبة يوم القيامة لتحقق المقاصّة فإن التهاتر يقع في الحقوق كما يقع في الأموال . وقد ورد في غير واحد من الأخبار ما يظهر منه الرخصة في ترك هذه الحقوق لبعض الإخوان بل لجميعهم إلا القليل » الى آخر كلامه زيد في سمو مقامه .

أقول : وفيهما مواقع للنظر . منها : أنهما قدس الله سرهما حملا أخبار الباب على الاستحباب . وهذا مخالف لظاهر الأخبار . ولا دليل على صرفها عن ظاهرها فتدبر .

ومنها : أن شيخنا الأنصاري قدس الله سره قد خصص أخبار الباب بالأخ العارف بهذه الحقوق المؤدي لها بحسب اليسر . وأما بالنسبة الى غيره فلا . لتحقق المقاصّة . ويشكل عليه بأنَّ ظاهر هذه العبارة يعطي تخصيص أدلة حقوق الأخوّة بالأخ المتصف بخصلتين : أحدهما كونه عارفاً بهذه الحقوق . ولازم ذلك أنّ من لم يعرف هذه الحقوق لو أدّى ما عليه منها لم يستحق مراعاة حقوقه لثبوت مراعاة الحقوق بالنسبة الى من كان عارفاً بها . وثانيهما : كونه مؤدياً لها بحسب اليسر فينبغي مراعاتها بالنسبة اليه لا بالنسبة الى كلّ مؤمن ولو لم يؤد حقوق الأخوّة . فإن كان مراده قدس الله سرّه أنَّ مالم يعرف الأخ هذه الحقوق أو لا يؤديها لا يجب مراعاة الحقوق بالنسبة اليه أي حينئذٍ لا يثبت له الحقوق . فهذا مع الإشكال عليه في جعله قدس الله سره العلم بالحقوق مأخوذاً في أدائها أي إن أداء الحقوق مشروط بكونه عن علم بها . وإلا لا تحصل براءة الذمة ينافي قوله قدس الله سره في آخر كلامه « لتحقق المقاصّة فإنّ التهاتر يقع في الحقوق » : لأن المقاصّة وكذا التهاتر فرع ثبوت الحق فإذا لم يثبت له الحق كيف تتحقق

المقاصّة والتهاتر بينهما ؟ وإن كان مراده قدس الله سره أنّ الحق ثابت للطرفين ولعدم مراعاتهما تتحقق المقاصة فهذا منافٍ لقوله قدس الله سره في صدر كلامه « إلا أنه يمكن تخصيصهما بالأخ العارف بهذه الحقوق » . لأن ظاهر كلامه هذا يفيد إختصاص مراعاة هذه الحقوق بالأخ العارف بها والمؤدي لها . هذا ويمكن توجيه كلامه قدس الله سره بأنّ المراد بالتخصيص تخصيص تأكد مراعاتها بالنسبة الى من يؤدي حقوق الأخوّة لا تخصيص أصل ثبوتها به . ويشعر بذلك قوله قدس الله سره بعد العبارة المتقدمة « أما المؤمن المضيع لها فالظاهر عدم تأكد مراعاة هذه الحقوق بالنسبة اليه » . ومنها : أنها واجبة بالنسبة الى المؤمنين الكاملين المراعين لحقوق الأخوّة وغير المراعين منهم .ومال الى ذلك المحدّث القاساني قدس الله سره في الوافي بعد ذكر رواية سماعة الآتي ذكرها قريباً ان شاء الله تعالى حيث قال ما هذا لفظه :

« بيان يستفاد من هذا الحديث من جهة المفهوم أنّ من لم يكن بهذه الصفات لم تجب أخوّته ولا أداء حقوق الأخوة معه . ويؤيده الحديث الآتي . وحديث الاختبار لصدق الحديث وأداء الأمانة كما مضى . وعليه العمل . وبه يندفع الحرج ويسهل سبيل المخرج وبالله العون والتوفيق » انتهى كلامه رفع مقامه .

ومنها : وجوب مراعاتها بالنسبة الى المؤمن الكامل المؤدي لحقوق الأُخوَة . وأما بالنسبة الى غيره من المؤمنين الغير الكاملين أو الكاملين الغير المؤدين لحقوق الأخوّة فمراعاتها بالنسبة اليه مستحبة . وعندي هذا هو الأظهر : لما تقرر في محله من أنّ الأخبار يفسر بعضها بعضاً . فعمومات أخبار الباب أو مطلقاتها مخصصة أو مقيدة بالأخبار المخصصة أو المقيدة لها .

أمّا الأخبار المطلقة فكثيرة . ونشير هنا الى بعضها . منها ما رواه الشيخ الجليل والمحدث النبيل قدس الله سره في الوسائل عن محمد بن علي الكراجكي في كتابه كنز الفوائد بإسناده عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال : (قال رسول الله صلى الله عليه وآله : للمسلم على أخيه ثلاثون حقاً لا براءة له منها الآ بالأداء أو العفو : يغفر زلّته . ويرحم عبرته . ويستر عورته . ويقيل عثرته . ويقبل معذرته . ويردّ غيبته . ويديم نصيحته . ويحفظ خلّته . ويرعى ذمته . ويعود مرضته . ويشهد ميتته . ويجيب

دعوته . ويقبل هديته . ويكافئ صلته . ويشكر نعمته . ويحسن نصرته . ويحفظ حليلته . ويقضي حاجته . ويشفع مسألته . ويسمّت عطسته . ويرشد ضالّته . ويردّ سلامه . ويطيب كلامه . ويبرّ إنعامه . ويصدّق أقسامه . ويوالي وليّه ولا يعاديه . وينصره ظالماً ومظلوماً ؛ فأمّا نصرته ظالماً فيرده عن ظلمه . وأما نصرته مظلوماً فيعينه على أخذ حقه ـ ولا يسلّمه ولا يخذله . ويحب له من الخير ما يحب لنفسه . ويكره له عن الشر ما يكره لنفسه . ثم قال (ع) : سمعت رسول الله (ص) يقول : إنّ أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه يوم القيامة فيقضى له عليه) ومنها ما رواه في الكافي بإسناده عن أبي عبد الله (ع) أنه قال : « للمسلم على أخيه المسلم من الحق أن يسلّم عليه اذا لقيه . ويعوده اذا مرض وينصح له اذا غاب . ويسمّته اذا عطس . ويجيبه اذا دعاه . ويتّبعه اذا مات » . ومنها ما رواه فيه أيضاً بإسناده عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال : « من حق المؤمن على أخيه المؤمن أن يشبع جوعته . ويواري عورته . ويفرّج عنه كربته . ويقضي دينه . فإذا مات خلفه في أهله وولده » . ومنها ما رواه فيه أيضاً بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام : « ما عُبِد الله بشيء أفضل من أداء حق المؤمن » الى غير ذلك من الأخبار الكثيرة المتفرقة في كتب الأخبار من الكافي والبحار وغيرها . فإن شئت أن تطّلع عليها فراجع الى محالّها .

وأمّا الأخبار المخصصة أو المقيدة فهي أيضاً كثيرة . وهي وإن لم تكن كثرتها بحيث تعادل الأخبار المطلقة . ولكن فيها الأخبار الصحيحة والموثوقة فيمكن تقييدها بها . فمنها ما رواه في الكافي بإسناده عن أبي جعفر عليه السلام قال (ع) : « قام رجل بالبصرة الى أمير المؤمنين (ع) فقال : يا أمير المؤمنين (ع) . أخبرنا عن الاخوان . فقال (ع) : الاخوان صنفان : اخوان الثقة . واخوان المكاشرة . فأما اخوان الثقة فهم الكفّ والجناح والأهل والمال . فإذا كنت من أخيك على حدّ الثقة فابذل له مالك وبدنك . وصافِ من صافاه . وعادِ من عاداه . واكتم سرّه وعيبه . وأظهر منه الحسن . واعلم أيها السائل أنهم أقل من الكبريت الأحمر . وأما اخوان المكاشرة فإنك تصيب لذتك منهم . فلا تقطعنّ ذلك منهم . ولا تطلبنّ ما وراء ذلك عن ضميرهم . وابذل لهم ما بذلوا لك من طلاقة الوجه وحلاوة اللسان » .

أقول : قال في المجمع في لغة كشر فاطمة (ع) لم تر كاشرة ولا ضاحكة . الكاشر : المتبسم من غير صوت ، وإن كان معه صوت فهو ضحك ومنه اخوان المكاشرة من كاشره اذا تبسم في وجهه وانبسط معه انتهى .

ومنها : ما رواه أيضاً في الكافي بإسناده عن سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « قال (ع) : من عامل الناس فلم يظلمهم ، وحدّثهم فلم يكذبهم ، ووعدهم فلم يخلفهم ، كان ممّن حرمت غيبته ، وكملت مروءته ، وظهر عدله ووجبت أخوّته » ، فبمفهوم هذا الحديث ، ومنطوق غيره تقيد اطلاقات أخبار الحقوق ويبقى تحت اطلاقه المؤمن الكامل الموثوق . ويدل على تخصيصها بمن يؤدي حقوق الأخوّة ما رواه في الكافي بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : « لا تكون الصداقة الا بحدودها فمن كانت فيه هذه الحدود أو شيء منها فانسبه الى الصداقة ، ومن لم يكن فيه شيء منها فلا تنسبه الى شيء من الصداقة . فأولها : أن تكون سريرته وعلانيته لك واحدة ، والثانية : أن يرى زينك زينه وشينتك شينه ، والثالثة : أن لا تغيره عليك ولاية ولا مال ، والرابعة : أن لا يمنعك شيئاً تناله بقدرته ، والخامسة : وهي مجمع هذه الخصال ، : أن لا يُسلِّمَكَ عند النكبات » .

أقول : قد روى شيخنا الصدوق قدس الله سره هذه الرواية في خصاله بتفاوت يسير في المتن فراجع اليها . وقال شيخنا العلامة الأنصاري قدس الله سره في مكاسبه ، في ملحقات مبحث الغيبة بعد ذكر هذا الحديث ما هذه صورته : « ولا يخفى أنه اذا لم تكن الصداقة لم تكن الأخوة ، فلا بأس بترك الحقوق المذكورة بالنسبة اليه » انتهى المقصود من كلامه زيد في علو مقامه .

أقول : ويدل على ذلك أيضاً قوله (ع) في رواية سماعة التي تلوناها عليك آنفاً « ووجبت أخوّته » ضرورة أن مفهومه يصير كذا . أي اذا لم يكن متصفاً بهذه الخصال لم تجب أخوّته فضلًا عن ثبوت حقوق الأخوة له عليك . ولا يخفى أنّ المؤمن المتصف بهذه الصفات قليل جداً بل نادر الوجود بتّاً . كما قال أمير المؤمنين عليه السلام : « إنهم أقلّ من الكبريت الأحمر » ومن تتبع أخبار الباب . وأعمل النظر فيها بطريق الصواب بحمل العام على الخاص . والمطلق على المقيد فلا يصير ملجئاً لرفع العسر والحرج الى

صرف الكلام عن ظاهره وحمله على المعنى المجازي خصوصاً لو قلنا كما نقول : إن وجوب أداء هذه الحقوق مشروط بالعلم بحال المؤمن . ولا يلزم الفحص عن حاله لكي تعلم عسرته وحوائجه لعدم دليلٍ على ذلك بل لا يجوز الفحص عما يعدّ نقصاً وعيباً له عرفاً . ولو لم يعدّ عيباً شرعاً . كشدة فقره واستيصاله مثلًا فتأمل .

وبالجملة فنقول : إنّ الأقوى والأظهر أنّ مراعاة هذه الحقوق واجبة بالنسبة الى المؤمن الكامل المؤدي لحقوق الأخوّة . وأما بالنسبة الى غيره من المؤمنين الغير المؤدين لحقوق الأخوّة فالأقرب أنها مستحبة جمعاً بين الأخبار المؤكدة المبينة لحقوق المسلم على المسلم . كالحديث الأول الذي شرحناه وغيره من الأخبار الكثيرة الآبية عن الحمل على الاستحباب . ونشير هنا الى بعضها لكي تعلم أنها آبية عن الحمل على الاستحباب جداً .

فمنها ما رواه في الكافي في « باب حق المؤمن على أخيه وأداء حقه » بإسناده عن عبد الأعلى بن أعين قال : كتب بعض أصحابنا يسألون أبا عبد الله عليه السلام عن أشياء وأمروني أن أسأله عن حق المسلم على أخيه . فسألته (ع) فلم يجبني . فلما جئت لأودعه قلت : سألتك فلم تجبني . فقال (ع) « إني أخاف أن تكفروا . إنَّ مِنْ أشد ما افترض الله على خلقه ثلاثاً : إنصاف المرء من نفسه حتى لا يرضى لأخيه من نفسه الا بما يرضى لنفسه منه . ومواساة الأخ في المال . وذكر الله على كل حال ليس سبحان الله والحمد لله ولكن عندما حرّم عليه فيدعه » . ومنها ما رواه فيه أيضاً بإسناده عن أبان بن تغلب قال : كنت أطوف مع أبي عبد الله عليه السلام فعرض لي رجل من أصحابنا كان يسألني الذهاب معه في حاجته فأشار الي فكرهت أن أدع أبا عبد الله عليه السلام وأذهب اليه . فبينا أنا أطوف اذا أشار اليّ أيضاً فرآه أبو عبد الله عليه السلام فقال : « يا أبان . إياك يريد هذا ؟ قلت : نعم . قال : فمن هو ؟ قلت : رجل من أصحابنا . قال : هو على مثل ما أنت عليه ؟ قلت : نعم . قال : فاذهب اليه . قلت : فأقطع الطواف ؟ قال (ع) : نعم . قلت : وإن كان طواف الفريضة ؟ قال (ع) : نعم . قال : فذهبت معه ثم دخلت عليه (ع) بعدُ فسألته (ع) فقلت : أخبرني عن حقّ المؤمن على المؤمن . فقال (ع) : يا أبان . دعه ولا ترده . قلت : بلى جعلت فداك ! فلم أزل أردد عليه فقال (ع) : يا أبان . تقاسمه شطر مالك . ثم نظر (ع) اليّ فرأى ما

دخلني فقال (ع) : يا أبان . أما تعلم أنّ الله عزّ وجلّ قد ذكر المؤثرين على أنفسهم ؟ قلت : بلى جعلت فداك ! فقال (ع) : أما اذا أنت قاسمته فلم تؤثره بعد إنما أنت وهو سواء . إنما تؤثره اذا أنت أعطيته من النصف الآخر » .

ومنها ما رواه في البحار في المجلد الحادي عشر . في باب معجزات الإمام الهمام موسى بن جعفر عليهما السلام . بإسناده عن محمّد بن علي الصوفي قال : استأذن ابراهيم الجمّال رضي الله عنه على أبي الحسن علي بن يقطين الوزير فحجبه . فحجّ علي بن يقطين في تلك السنة فاستأذن بالمدينة على مولانا موسى بن جعفر عليهما السلام فحجبه . فرآه ثاني يومه فقال علي بن يقطين : ياسيدي . ما ذنبي ؟ فقال (ع) : حجبتك : لأنك حجبت أخاك ابراهيم الجمّال . وقد أبى الله تعالى أن يشكر سعيك . أو يغفر لك ابراهيم الجمّال . فقلت : سيدي ومولاي ! من لي بابراهيم الجمّال في هذا الوقت . وأنا بالمدينة وهو بالكوفة ؟ ! فقال (ع) : اذا كان الليل فامض الى البقيع وحدك من غير أن يعلم بك أحد من أصحابك وغلمانك واركب نجيباً هناك مسرّجاً . قال : فوافى البقيع وركب النجيب . ولم يلبث أن أناخه على باب ابراهيم الجمّال بالكوفة . فقرع الباب وقال : أنا علي بن يقطين . فقال ابراهيم الجمّال من داخل الدار : وما يعمل عليّ بن يقطين الوزير ببابي ؟ فقال علي بن يقطين : ما هذا ! ؟ إن أمري عظيم !! وآلى عليه أن يأذن له . فلما دخل قال : يا ابراهيم إنّ المولى (ع) أبى أن يقبلني . أو تغفر لي فقال : يغفر الله لك . فآلى عليّ بن يقطين على ابراهيم الجمّال أن يطأ خدّه فامتنع ابراهيم من ذلك . فآلى عليه ثانياً ففعل . فلم يزل ابراهيم يطأ خدّه وعليّ بن يقطين يقول : اللهم اشهد . ثم انصرف وركب النجيب وأناخه من ليلته بباب المولى موسى بن جعفر عليهما السلام بالمدينة . فأذن له ودخل عليه فقبله » .

فأقول : انظر بعين الانصاف الخالية عن الاعتساف . وتدبر في مضمون هذه الأخبار الثلاث المتوالية . لكي تعرف أنها كما قلنا آبية عن الحمل على الاستحباب مطلقاً . كيف لا وقوله (ع) في الحديث الأول من هذه الثلاث « إن من أشد ما افترض الله على خلقه » الخ . وترخيصه للراوي قطع طواف الفريضة لقضاء حاجة الأخ المؤمن في

الخبر الثاني . وقوله (ع » : « وقد أبى الله أن يشكر سعيك . أو يغفر لك ابراهيم الجمّال » في الخبر الثالث لا يلائم الحمل على الاستحباب .

والحاصل أنّ مراعاة هذه الحقوق واجبة بالنسبة الى المؤمن الكامل المؤدي لحقوق الأخوّة . وأما بالنسبة الى غيره من المؤمنين الغير الكاملين أو الغير المؤدين لحقوق الأخوّة فمراعاتها مستحبة كما قد عرفته جمعاً بين الأخبار المؤكدة المبينة لحقوق المسلم على المسلم وبين الأخبار المبينة لصفة الأخ والمبينة لحدود الصداقة . وبين الأخبار المطلقة الغير المؤكدة المبينة لحقوق المسلم على المسلم الغير الآبية عن الحمل على الاستحباب بحمل الطائفة الأولى على الوجوب وتخصيصها بالمؤمن الكامل المؤدي لحقوق الأخوّة بالطائفة الثانية . وحمل الطائفة الثالثة أعني الأخبار المطلقة الغير المؤكدة الغير الآبية عن الحمل على الاستحباب فراجع اليها وتأمل فيها .

ومنها : أي ومن الاحتمالات المحتملة في المقام أنّ مراعاتها مستحبة بالنسبة الى المؤمن الكامل . وأما بالنسبة الى غيره من جهّال المسلمين وفساقّهم فلا . وهذا الاحتمال ضعيف أيضاً : لما مر من أنّ بعض أخبار الأخبار آبٍ عن الحمل على الاستحباب والبعض الآخر منها آبٍ عن تخصيصها بالمؤمن الكامل . فالأولى كما مرّ التفكيك بين الأخبار بحمل الأخبار المؤكدة على مراعاتها بالنسبة الى المؤمن الكامل المؤدي لحقوق الأخوّة وإبقائها على ظهورها في الوجوب . وحمل غير هذه الطائفة على الاستحباب مع ابقاء إطلاقها بحاله .

ومنها أنها مستحبة مطلقاً من غير فرقٍ بين المؤمن الكامل وغيره . وهذا أيضاً ضعيف . لما قد دريت من عدم دليلٍ على صرف أدلتها عن ظاهرها الذي هو الوجوب بل بعضها صريح في الوجوب كما قد عرفته .

ومنها : أنها مشروطة بالعلم بها فمن لا علم له بالحقوق لم تجب عليه مراعاتها أي بالعلم تصير مراعاتها واجباً على المكلف : لما مرّ في الحديث الأول الذي شرحناه بعون الله سبحانه من امتناعه (ع) تعليمها للراوي بقوله (ع) : « يا معلّى إني عليك شفيق وأخاف أن تضيّع ولا تحفظ وتعلم ولا تعمل » وفيه ما فيه لأنه يؤول الى التصويب الذي أبطلته الفرقة المحقة الإمامية . مع أنه قد مرّ الكلام في ضعف هذا المعنى لهذه الفقرة من

الرواية وقلنا : إنّ غرضه (ع) من هذا الامتناع لم يكن ترك ذكره بل كان الغرض تشويق المخاطب على استماعه وتفخيم الأمر عليه . وأنه أمر شديد أخاف أن لا تعمل به فتستحق العقاب فراجع اليه وتدبر فيه . والله أعلم بحقائق الأمور . اللهم وفّقنا لأداء هذه الحقوق الى أهلها بمحمّد وآله صلّى الله عليهم .

الحديث السادس والثلاثون

وبالسند المتصل الى الشيخ الجليل والمحدث النبيل محمد بن يعقوب الكليني قدس الله سره ، عن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحسن بن محبوب ، عن معاوية بن وهب قال :

« سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول : إذا تاب العبد توبةً نصوحاً أحبه الله تعالى فستر الله عليه في الدنيا والآخرة . فقلت : فكيف يستر عليه ؟ قال (ع) : يُنسي ملكيه ما كتبا عليه من الذنوب ، ثم يوحي الى جوارحه : اكتمي عليه ذنوبه ، ويوحي الى بقاع الأرض : اكتمي عليه ما كان يعمل عليك من الذنوب . فيلقى الله حين يلقاه وليس شيء يشهد عليه بشيء من الذنوب »[1] .

بيــان :

قوله (ع) : « إذا تاب العبد » اعلم ان الكلام في التوبة يقع في مقامات . منها في وجوبها وفضيلتها . ومنها في ماهيتها وحقيقتها . ومنها في معنى اتصافها بالنّصح . ومنها في شرائطها . ومنها في خواصّها وآثارها . أمّا الكلام في وجوبها وفضلها فيقع في مقامين :

(١) كتاب الكافي (ج ٢) من (باب التوبة) . ص ٤٣٠ ـ ٤٣١ . فقرة (١) .

الأول في وجوبها فنقول : يدل على وجوبها الأمر الوارد في قوله عزّ من قائل : (وتوبوا الى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون)[1] . وفي قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبةً نصوحاً عسى ربكم أن يكفّر عنكم سيآتكم ويدخلكم جنات تجري من تحتها الأنهار)[2]. والأمر كما برهن عليه في محله يفيد الوجوب . الى غير ذلك من الآيات الكثيرة والأخبار المستفيضة الدالتين على وجوبها . وممّا يدل على وجوبها اتفاق جميع العقلاء المليّين على الوجوب ، ومدحهم المذنب التائب ، وذمّهم المذنب التارك للتوبة ـ والثاني في فضلها .

فنقول : يدل على فضلها وحسنها قوله سبحانه : (إنّ الله يحب التوابين ويحبّ المتطهرين)[3]. وما رواه في الكافي بإسناده عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال : « إنّ الله تعالى أشد فرحاً بتوبة عبده من رجل أضلّ راحلته وزاده في ليلة ظلماء فوجدها . فإن الله تعالى أشد فرحاً بتوبة عبده من ذلك الرجل براحلته حين وجدها » . وأنت خبير بأنّ فرح الله سبحانه بتوبة عبده كناية عن أهميتها عنده تعالى من حيث الفضيلة . وأن العبد لا يصل الى مقام إلا بها . قيل : ويحتمل أن يكون المراد من فرح الله تعالى بتوبة عبده أنّه تعالى يعامل بسبب التوبة مع العبد معاملة من يفرح منه ـ وما رواه في الفقيه عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال : « لا شفيع أنجح من التوبة » . وما رواه في الكافي أيضاً بإسناده عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر (ع) قال (ع) : « يا محمد بن مسلم ، ذنوب المسلم ، اذا تاب منها ، مغفورة له فليعمل المؤمن لما يستأنف بعد التوبة والاستغفار . أما والله إنها ليست إلاّ لأهل الايمان . قلت : فإن عاد بعد التوبة والاستغفار من الذنوب ، وعاد في التوبة : فقال : (ع) يا محمد بن مسلم ، أترى العبد المؤمن يندم على ذنبه ويستغفر منه ويتوب ثم لا يقبل الله توبته ؟ قلت : فإنه فعل ذلك مراراً : يذنب ثم يتوب ويستغفر . فقال (ع) : كلما عاد المؤمن بالاستغفار والتوبة عاد الله تعالى عليه بالمغفرة ، وإنّ الله غفور رحيم ، يقبل التوبة ويعفو عن السيّآت ، فإياك أن تقنط المؤمنين من رحمة الله تعالى » . الى غير ذلك مما يدل على وجوبها وفضيلتها

---

(١) سورة النور ، آية (٣١) .

(٢) سورة التحريم ، آية (٨) .

(٣) سورة البقرة ، آية (٢٢٢) .

فمن نوّر نور بصيرته واستيقظ من رقدة غفلته وجهالته يتفطّن أنّه بالعصيان صار محجوباً عن ربه سبحانه . وعن درك لقائه . وبَعُدَ عنه تعالى . فعند ذلك تشتعل في قلبه نيران الندم والحسرة على مافات عنه بمتابعة شهواته فتتألم نفسه ويحزن قلبه فيرجع الى ربّه عزّ اسمه بسرّه وعلانيته فيتوب اليه ويتضرع لديه . ويقول بلسان الحال : ربّ إنّي مغلوب فانتصر وأنت خير الناصرين . فيندم على ما فات عنه في الماضي ويعزم على الرّجوع اليه في المستقبل ؛ وهذه هي توبة أهل الله تعالى الراجين لقاءه . وأما توبة غيرهم من الذين لم يصلوا بعد الى هذه الدرجة العليا فبحصول العلم لهم من الآيات والأخبار بأنّ العصيان موجب لسخط الله تعالى وعذابه وأنّه موجب للخسران وهلاك النفس وتبعيدها عن نعيم الجنة ؛ فإذا حصل له اليقين بذلك تتألم نفسه ويندم على ما فات عنه ويعزم على عدم العود اليه .

وأما الكلام في ما هيتها وحقيقتها فنقول : قد اتضحت لك ماهيتها وحقيقتها مما قدمناه لك آنفاً ان كنت من أهل التلويح . وان كنت من أهل التصريح فنقول : التوبة هي الرجوع عن مخالفة حكم الحق تعالى الى موافقته . والأوب أيضاً بمعنى الرجوع . والتوّاب من صيغ المبالغة . ومن جملة أسماء الله تعالى : التوّاب . كما قال سبحانه : (هو التوّاب الرحيم)[1] . والتوبة اذا استندت الى الله سبحانه يُتعدّى بعلى . كما قال عزّ اسمه : (إنّما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة)[2] . الآية . وإذا استندت الى العبد يتعدى بإلى . كما في قوله تعالى حكاية عن موسى (ع) : (فلمّا أفاق قال : سبحانك إني تبت إليك)[3] . واستناد التوبة الى الله تعالى يحتمل وجوهاً . منها : أنّ المراد من توبته سبحانه قبول التوبة عن عباده أي هو الذي يقبل التوبة عن عباده . ومنها : أنه تعالى يسهّل لعباده أسباب التوبة ويهيّئها لهم . ومنها : أنه سبحانه يلهمهم التوبة ويوفقهم لها . ومنها أنه عزّ اسمه برجوع العبد عن المخالفة إلى الإطاعة يرجع اليه بالعفو والمغفرة ويقبله . وعلى هذا الاحتمال إطلاق التوبة على الله تعالى وعلى العبد يكون بمعنى واحد بلا تكلف في الكلام وبلا تقدير فيه أصلاً إلاّ أنها بالنسبة الى

(١) سورة البقرة . آية (٣٧) .

(٢) سورة النساء . آية (١٧) .

(٣) سورة الأعراف . آية (١٤٣) .

العبد يكون بمعنى رجوعه الى الحق تعالى بالتوبة بعد اعراضه عنه سبحانه بالمخالفة وبالنسبة الى الله تعالى يكون بمعنى رجوعه الى العبد بقبول توبته ورفع أثر المعصية عنه بعدم المؤاخذة عنه على خطيئاته . ومن هذا البيان يظهر لك وجه تعديتها بعلى اذا استُندت الى الله تعالى ؛ لأن كلمة على للاستعلاء وارتفاع الشأن . فلعلّه كناية عن أن رجوعه سبحانه وإقباله الى العبد بتوبته لا يكون على وجه الدنوّ والنزول بل إنما يكون على وجه العلوّ والاستعلاء ، كما ورد في تسبيح يوم الثلاثاء المروي في مصباح الكفعمي قدس الله سره من قوله (ع) : « سبحان من هو في علوّه دانٍ ! سبحان من هو في دنوّه عالٍ ! سبحان من هو في إشراقه منير ! » فتدبر . وأما الكلام في اتصافها بالنصح فنقول : قال في المجمع ما هذه صورته : « قال الشيخ أبو علي رضي الله عنه : قوله تعالى « توبوا الى الله توبة نصوحاً » هي فعولاً من النصح . وهو خلاف الغش . والتوبة النصوح . وهي المبالغة في النصح . التي لا ينوى فيها معاودة المعصية . وقيل : هي ندم في القلب والاستغفار باللسان وترك الجوارح وإضمار أن لا يعود . وأصل النصيحة في اللغة : الخلوص » انتهى . وقال شيخنا الصدوق قدس الله سره في معاني الأخبار ما هذا لفظه : « باب معنى التوبة النصوح » الى أن قال : « عن محمد بن أحمد بن هلال قال : سألت أبا الحسن الأخير عليه السلام عن التوبة النصوح : ما هي ؟ فكتب (ع) : أن يكون الباطن كالظاهر وأفضل من ذلك » الى أن قال قدس الله سره : « عن أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) في قوله عز وجل : « توبوا الى الله توبة نصوحاً » وقال (ع) : هو صوم الأربعاء والخميس والجمعة . قال مصنف هذا الكتاب : أن تصوم هذه الأيام ثم تتوب » الى أن قال قدس الله سره : « عن عبد الله بن سنان وغيره . عن أبي عبد الله (ع) قال : التوبة النصوح : أن يكون باطن الرجل كظاهره وأفضل . وقد روي أنّ التوبة النصوح هي أن يتوب الرجل من ذنب وينوي أن لا يعود اليه أبداً » انتهى .

أقـــول :

التوبة النصوح هي التوبة الخالصة لله تعالى الخالية عن شوائب الرياء وغيرها .

وقواه (ع) في هذه الرواية الأخيرة « هي أن يتوب الرجل من ذنب وينوي أن لا يعود اليه أبداً » لعله تفسير بلازمها ؛ لأن التوبة إن كانت خالصة لله تعالى يلزمها

عدم العود الى الذنب . وكذا الأمر فيما رواه في الكافي بإسناده عن أبي الصباح الكناني قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن قول الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحاً » قال (ع) : يتوب العبد من الذنب ثم لا يعود فيه » وكذا الأمر فيما رواه أيضاً في الكافي بإسناده عن أبي بصير قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) « يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحاً » قال (ع) : هو الذنب الذي لا يعود فيه أبداً . قلت : وأيُّنا لم يعد ؟ فقال (ع) : يا أبا محمد إن الله يحبّ من عباده المُفتن التوّاب » فلعل هذه كلها تفسير باللوازم . وقال العلامة المجلسي قدس الله سره في مرآة العقول ما هذا لفظه«وقال في النهاية في حديث أبَيٍ سألت النبي (ص) عن التوبة النصوح فقال (ص) : « هي الخالصة التي لا يعاد بعدها الذنب » وفعول من أبنية المبالغة يقع على الذكر والأنثى . فكأن الإنسان بالغ في نصح نفسه بها . وقال الشيخ البهائي قدس الله سره : قد ذكر المفسرون في معنى التوبة النصوح وجوهاً . منها : أنّ المراد توبة تنصح الناس أي تدعوهم الى أن يأتوا بمثلها لظهور آثارها الجميلة في صاحبها أو تنصح صاحبها فيقلع عن الذنوب ثم لا يعود اليها أبداً . ومنها : أنّ النصوح ما كانت خالصة لوجه الله سبحانه من قولهم : عَسَلٌ نصوح اذا كان خالصاً من الشمع بأن يندم على الذنوب لقبحها ، أو كونها خلاف رضا الله سبحانه لا لخوف النار مثلاً . وقد حكم المحقق الطوسي طاب ثراه في التجريد بأنّ الندم على الذنوب خوفاً من النار ليس توبة . ومنها أنّ النصوح من النصاحة وهي الخياطة لأنها تنصح من الدين ما مزقته الذنوب . أو يجمع بين التائب وبين أولياء الله وأحبائه كما تجمع الخياطة بين قطع الثوب . ومنها : أنّ النصوح وصف للتائب وإسناده الى التوبة من قبيل الإسناد المجازي أي توبة ينصحون بها أنفسهم بأن يأتوا بها على أكمل ما ينبغي أن تكون عليه حتى تكون قالعة لآثار الذنوب من القلوب بالكلية وذلك بإذابة النفس بالحسرات ومحو ظلمة السيئات بنور الحسنات » انتهى المقصود من كلامه زيد في علو مقامه .

وأما الكلام في شرائطها فقد ذكر لها شرائط سبعة أو ثمانية . أولها : الندم على ما مضى . وثانيها : العزم على عدم العود اليه . وثالثها : أنها إن كانت متعلقة بحقوق الناس يؤدي اليهم حقوقهم أو يستحلّ منهم . ورابعها : أنها إن كانت متعلقة بحقوق الله تعالى كترك الفرائض وغيرها من الأمور التي أوجبها الله سبحانه عليه يتداركها ويقضها .

وخامسها : أن يذيب بالطاعة اللحم الذي نبت عليه في المعصية . وسادسها : أن يقارن التوبة بالاستغفار والحزن والبكاء . وسابعها : أن يذيق الجسم ألم الطاعة كما أذاقه حلاوة المعصية . وثامنها : أن لا ينسى الخطيئة أبداً وكلما يتذكرها يندم على فعلها ولم أجد دليلاً خاصاً على هذا الشرط الأخير . ولا أعرف قائلاً به ولكنه يحتمل كونه داخلاً في شرائط كمالها . وربّما يستفاد ذلك مما رواه في الكافي بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « إنّ المؤمن ليذنب الذنب فيذكرّ بعد عشرين سنة فيستغفر الله منه فيغفر له وإنما يذكره ليغفر له . وإنّ الكافر ليذنب الذنب فينساه من ساعته » وروي في نهج البلاغة أنّ قائلاً قال بحضرته : « استغفر الله فقال له : ثكلتك أمّك . أتدري ما الاستغفار ؟ إنّ الاستغفار درجة العليّين » وهو اسم واقع على ستة معان : أولها الندم . على ما مضى . الثاني : العزم على ترك العود اليه أبداً . الثالث : أن تؤدي الى المخلوقين حقوقهم حتى تلقى الله سبحانه أملس ليس عليك تبعة . الرابع : أن تعمد الى كل فريضة عليك ضيعتها فتؤدي حقها . الخامس : أن تعمد الى اللحم الذي نبت على السّحت فتذيبه بالأحزان حتى يلصق الجلد باللحم وينشأ بينهما لحم جديد . السادس : أن تذيق الجسم ألم الطاعة كما أذقته حلاوة المعصية .

أقول : لا ريب في أنّ بعضاً من هذه المعاني الستة له مدخلية في تحقق التوبة أي لا تتحقق التوبة الا به والبعض الآخر منها له مدخلية في كمالها وفي إذهاب أثر المعصية عن النفس بالكلية . أما البعض الذي له مدخلية في تحققها شيآن وهما الندم على ما مضى . والعزم على عدم العود اليه في المستقبل . وقول بعضٍ بأن التوبة عبارة عن الندم . لعل المراد منه أنّ الندم على ما مضى يلزمه العزم على عدم العود اليه في المستقبل فذكر الأول واستغنى به عن الثاني . وأما إن لم يكن مراده ذلك بل المراد أنّ التوبة عبارة عن الندم فقط سواءٌ عزم على عدم العود اليه في المستقبل أم لا ففيه مع لزوم تحقق التوبة مع كونه عازماً على العود الى الذنب في المستقبل ولا أظن أنّ أحداً يلتزم بذلك . ان العاصي لا يندم على المعصية الا اذا تفطن بقبحها . وعلم أنّ هلاكه فيها وأنها تحجبه عن الله تعالى وعن نعمه التي وعد بها المتقين والمطيعين فحينئذ يشتعل في قلبه نار الحسرة والندامة . وهذه الحسرة والندامة يلزمهما لا محالة العزم على عدم العود اليه أبداً ؛ وأما إن لم يكن كذلك ففي الحقيقة ما حصلت الندامة له أصلاً .

نعم . ربما يخطر ببال العاصي أنّ المعاصي موجبة لسخط الله تعالى فعدم ارتكابها يكون أولى من ارتكابها بلا التفات منه الى العود اليها في المستقبل وعدمه وهذا المقدار لو سلم صدق الندامة عليه لا نسلّم كونه وافياً بالمقصود وأنّه تتحقق التوبة ؛ لأنّ التوبة تتحقق بعد تحقق أمور ثلاثة : الأول العلم بقبح ما عمله وكونه مخالفاً لرضا الله سبحانه . والثاني : الندامة على ما مضى من الذنوب . والثالث : العزم على عدم العود اليه في المستقبل . ولا ينافي ذلك ما قدمناه لك في بيان ماهية التوبة وحقيقتها من أنها عبارة عن الرجوع عن مخافة الله تعالى الى طاعته ؛ لأن هذه الأمور الثلاثة محققات ومحصلات له أي بهذه الأمور يتحقق الرجوع . والرجوع حالة نفسانية يحصل للمعاصي بعد حصول هذه الأمور الثلاثة . ونظير ذلك ما يقال في باب الوضوء من أنّ المأمور به هو الطهارة الحاصلة من الغسلتين والمسحتين وأنها محصلات ومحققات للطهارة فتدبر جيداً . وبالجملة فالأول منها وهو العلم سبب للثاني منها وهو الندم . كما أنّ الثاني منها سبب للثالث وهو العزم على عدم العود اليه في المستقبل على أنه يمكن أن يقال إنّ العزم على عدم العود اليه مأخوذ في معنى التوبة ؛ لأنها كما مرّ هي الرجوع عن مخالفة حكم الحق تعالى الى طاعته فمع عدم العزم على عدم العود اليها لا يصدق الرجوع عنها كيف لا ؛ والرجوع عن مخالفة أمر الله سبحانه الى موافقته لا يتحقق الا بالعزم على عدم العود اليها في المستقبل ؛ لأن الفعل الاختياري لا يتحقق في الخارج إلا بالعزم على ايقاعه . فالعزم أول ما يقع عن العبد باختياره وكذلك الحال في الترك الاختياري ؛ لأنه يتحقق بالعزم على عدم ايقاعه . فمن لم يعزم على عدم العود اليها لا يصدق على فعله أنه رجع عن مخالفة الله تعالى الى اطاعته فظهر لك من جميع ما قدمناه أنّ أدنى ما يتحقق به الرجوع الندم على ما مضى من مخالفة أوامر الله تعالى والعزم على اطاعة اوامره سبحانه في المستقبل فإن بهما يتحقق الرجوع . وأما المعاني الآخر فلبعضها مدخلية في قبول التوبة ورفع أثر المعصية كأداء حقوق الناس اليهم ان كانت التوبة عن معصية هي من جملة حقوق الناس . وكقضاء ما فات عنه من فرائض الله تعالى لأنهما ليسا مأخوذين في حقيقة التوبة ولا في مصداقها . إذ حين الرجوع عن المخالفة والعزم على عدمها في المستقبل حصل معنى التوبة ولكن قبولها عنه وذهاب أثر المعصية الذي هو مطالبة ذي الحق حقه يوم القيامة يتوقف على أداء الحقوق والبعض الآخر من المعاني المتقدمة له مدخلية في

كمال التوبة كالاستغفار والحزن والبكاء وتدارك المعاصي بالعبادات حتى يذيب اللحم الذي نبت عليه في المعصية إذ لا شك في أنّ هذه خارجة عن حقيقة التوبة .

نعم . التوبة المقبولة الكاملة التي أثني عليها في مواضع عديدة من الكتاب العزيز ومن السنة المطهرة ويترتب عليها آثار عديدة وخواص كثيرة لا تتحقق الا اذا كانت متضمنة لهذه المعاني الستة المذكورة فيما رويناه عن نهج البلاغة ويرشدك الى صحة ما ذكرناه قوله (ع) في تلك الرواية « وهو اسم واقع على ستة معانٍ » إذ يستفاد من ذلك أنّ للتوبة مراتب ستة أولها الندم على ما مضى . وآخرها إذاقة الجسم ألم الطاعة كما أذاقه حلاوة المعصية لا أنّ هذه المعاني كلها تكون مأخوذة في حقيقة التوبة . وأما الكلام في خواصها وآثارها فنقول : اعلم أيّدك الله تعالى أنّ للتوبة المقبولة آثاراً كثيرة وخواص عديدة . فأول ما يترتب عليها جلاء القلب وصفاؤه ورقّته بعد أن صار كدراً بالمعاصي إذ كل إنسان يولد على الفطرة وله قلب سليم في أصل الخلقة . فإن بقي على ما هو عليه من الاستعداد لقرب جوار ربّ العالمين يصلح لأن يتنور قلبه بنور المعرفة واليقين . وينظر بنور إيمانه الى ملكوت السموات والأرضين . كما ورد في الحديث النبوي (ص) : « لولا أنّ الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت السموات والأرض » فبنار الحسرة والندامة والتوبة يمكن احراق الشياطين واطرادهم عن القلب فيرجع القلب على ما هو عليه في أصل خلقته . وقد كان فيه نصيب من روح الله تعالى كما قال سبحانه في بيان علوّ شأن أبينا آدم (ع) : (ونفخت فيه من روحي)[1] . ولعل المراد بهذا الروح ـ والله أعلم ـ اللطيفة الملكوتية التي أودع الله تعالى في كل انسان نصيباً منها على قدر استعداده . فما لم يكدرها بالمعاصي تكون صالحة لإشراق نور العلم والمعرفة عليها وبروز الخيرات والحسنات منها . وحيث إنّ الشهوات تبرز وتكمل في كل انسان قبل بروز عقله وكماله وبمتابعتها يصير القلب كدراً لا محالة . ولا يبقى على ماهو عليه في أصل خلقته فلا بدّ من تزكية القلب والنفس لمن أراد الفلاح كما قال عزّ من قائل : (قد أفلح من زكّاها)[2] فمن لم يزكّها بالتوبة ليس له فلاح . كما قال سبحانه : (وقد خاب من دسّاها)[3] . أي فاته الظفر بالفلاح من دسّ نفسه يعني أخفاها بالفجور

---

(١) سورة الحجر . آية (٢٩) .

(٢) سورة الشمس . آية (٩) .

(٣) سورة الشمس . آية (١٠) .

والمعصية فمن أراد غرس شجرة التوحيد في قلبه فلا بدّ له من أن يقلع عن أرض قلبه حشيش الذنوب بالتوبة ويسقيها بماء الندم ويتوب الى رَبّه عزّ وجل مع نية صادقة وقلب طاهر زكي لأن القلب المكدر بأوساخ المعاصي لا يكون قابلاً لأن تُغرس فيه شجرة التوحيد . ولأن يشرق عليه نور العلم الذي قال مولانا الصادق عليه السلام لعنوان البصري في شأنه في جملة كلام له عليه السلام : « ليس العلم بالتعلّم إنما هو نور يقع في قلب من يريد الله تبارك وتعالى أن يهديه فإن أردت العلم فاطلب أولاً في نفسك حقيقة العبودية واطلب العلم باستعماله واستفهم الله يفهمك » وهذا جزء للحديث الثالث عشر من أحاديث هذا الكتاب . إن شئت فراجع اليه . وإلى شرحه . وثاني ما يترتب على التوبة من الفوائد أنه بها يصير العبد محبوباً عند الله تعالى . كما أخبر سبحانه عن ذلك في كتابه بقوله عزّ من قائل : (إنّ الله يحبّ التوابين ويحبّ المتطهرين)[1]. والمراد بالطهارة في هذا المقام أحد هذه الوجوه . الأول : أن تكون هي أعم من الطهارة الباطنية والظاهرية . الثاني : أن تكون هي خصوص الطهارة الظاهرية . الثالث : أن تكون هي خصوص الطهارة الباطنية التي تحصل بالتوبة . وعلى هذا الأخير تكرار لفظة « يحبّ » لعله للتأكيد . ولبيان أهمية التوبة عنده سبحانه .

وروى في الكافي بإسناده عن أبي عمير عن بعض أصحابه رفعه قال : إن الله عز وجل أعطى التائبين ثلاث خصال لو أعطي خصلة منها جميع أهل السموات والأرض لنجوا بها قوله عز وجل : (إنّ الله يحبُ التوابين ويحبُ المتطهرين فمن أحبّه الله لم يعذّبه) وقوله : (الذين يحملون العرش ومن حوله يسبّحون بحمد ربّهم ويستغفرن للذين آمنوا ربّنا وسعت كلّ شيء رحمة وعلماً فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقِهم عذاب الجحيم . ربّنا وأدخلهم جنات عدن التي وعدتهم ومن صلح من آبائهم وأزواجهم وذرياتهم إنّك أنت العزيز الحكيم . وقِهمُ السيئات ومَنْ تَقِ السيئات يومئذٍ فقد رحمته وذلك هو الفوز العظيم)[2]. وقوله عز وجلّ : (والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرّم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق آثاماً .

(١) سورة البقرة . آية (٢٢٢) .

(٢) سورة غافر . آية (٧ ـ ٨ ـ ٩) .

يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مُهاناً . إلا من تاب وآمن وعمل صالحاً فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات وكان الله غفوراً رحيماً) [1]

قوله (ع) : « فستر الله عليه في الدنيا والآخرة » أي يستر الله تعالى على التائب ذنوبه التي صدرت عنه قبل توبته . كما يستفاد ذلك من مواضع عديدة من كتابه العزيز اشارة الى التائبين بقوله عزّ من قائل : (يكفّر عنكم سيئاتكم) [2] والتكفير في اللغة بمعنى الستر أي يستر عنكم سيئاتكم .

وقوله (ع) في بيان ذلك « يُنسي ملكيهِ ما كتبا » لا ينافي ذلك ؛ لأنَّ النسيان نوع من الاستتار . ولا يخفى عليك أنّ استتار الذنب بظاهره مخالف لتبديله المستفاد من قوله تعالى في الآية المباركة المتقدمة آنفاً : (فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات) لأن مع ابدال السيئة بالحسنة لا يمكن بقاء السيئة على ما هي عليه . فلا يبقى هناك شيء قبيح كي يستره الله سبحانه .

ويجمع بينهما بأحد وجوه محتملة . منها : أنّ المراد بإبدال السيئة بالحسنة في الآية الكريمة ابدال أثر من آثار السيئة أعني العقاب بأثر من آثار الحسنة أعني الثواب . والمراد من بقائها بقاء حالة نشأت عن المعصية في النفس . وتلك الحالة هي الحالة التي بها يتصف فاعل السيئة بالعاصي والمذنب . ومنها : أن يكون المراد من قوله تعالى « إلا من تاب » التوبة الكاملة الجامعة لجميع الشرائط المتقدمة . ويشهد على ذلك أنه تعالى عطف على قوله « إلا من تاب » قوله « وأمن وعمل صالحاً » ثم عقبّه بقوله « فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات وكان الله غفوراً رحيماً » . وأنت خبير بأنّ المشار اليه بكلمة « أولئك » هو الذي تاب وآمن وعمل صالحاً لا أنّ المشار اليه هو الذي تاب فقط . كيف ذلك ؟ والفاء في قوله سبحانه : (فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات) للتفريع . ففرّع تبديل السيئات بالحسنات على جميعها ؛ فالمراد بالتبديل محو السيئة ووضع الحسنة مكانها . ولا يرد عليه أنه لا يعقل اتّصاف الشيء بضده فكيف تصير السيئة بما هي سيئة حسنةً ؟ لأنه يمكن أن يقال : إن الله تعالى قادر على أن يخلع صورة عن شيء وأن

---

(١) سورة الفرقان . آية (٦٨ . ٦٩ . ٧٠) .

(٢) سورة التحريم . آية (٨) .

يلبسه صورة أخرى غيرها . فما هو محال اجتماع الصورتين في موضوع واحد . وأما إبدال صورة بصورة غيرها فلا امتناع فيه أصلاً ؛ فلا مانع من ابدال صورة السيئة بصورة الحسنة . وكذلك لا يرد عليه أنَّ الخطيئة والسيئة من الموضوعات التي وقعت بفعل المكلف . وصار بذلك مستحقاً للعقاب . فلا يمكن ارتفاعهما الا بارتفاع أثرهما . وبعبارة أخرى هنا شيئان : أحدهما راجع الى العبد وهو وقوع المعصية عنه . وهي بفعله تحققت في الخارج وليس وضعها ولا رفعها بيد الشارع ؛ لأنّ المعصية عبارة عن مخالفة أوامر المولى ونواهيه وهي قد وقعت فلا يُتعقّل رفعها . وثانيهما راجع الى الله سبحانه وهو عقابه من يخالف أوامره ونواهيه . فللّه تعالى أن يعفو عنه ؛ لأن المراد بإبدال السيئات حسنات إبدال أثرها الذي هو العقاب بأثر الحسنات الذي هو الثواب تفضّلاً ورحمة منه تعالى على العباد . وعلى هذا لا مخالفة بين ظاهر الآية المباركة وظاهر الحديث ؛ إذ المراد من كل واحد منهما ـ والله أعلم ـ رفع العقاب عن العبد واستتار الخطيئة عن الغير بأن يُنسي تعالى ملكيه ما كتبا عليه . وبأن يُنسي سبحانه الناس ما صدر عن التائب من الذنوب قبلُ .

ويمكن أن يجاب عن هذا الإشكال . على فرض وروده . بأنه كما أن الممكن محتاج في حدوثه الى علة توجده فكذلك هو محتاج في بقائه أيضاً الى علة تبقيه فما وقعت من الخطيئة باقية أثرها . وهو الحالة التي تحصل للعاصي بمعصيته . وبتلك الحالة يتصف بالعاصي والمذنب . ولكن اذا رجع وتاب يرتفع منه منشأ السيئة الذي هو متابعة النفس ومشتهياتها . ويبدل ذلك المنشأ بمنشأ الحسنات الذي هو إطاعة الله تعالى والإقبال اليه . فالمعصية . وإن كانت من الأمور الغير القارّة الذات ولا يمكن بقاؤها . ولكن بفعلها تحصل لنفس المذنب حالة المخالفة . وهي باقية الى أن يرفعها الله تعالى بعد توبة العبد . ويبدّلها بحالة الإطاعة التي هي منشأ فعل الحسنات . وبعبارة أخرى : المعصية من الأقذار الروحانية . وحدوثها نظير حدوث البول والغائط ونحوهما من الأحداث الموجبة للوضوء أو الغسل أوْلهما معاً . فكما أنّ تلك الأحداث التي هي من القذارات البدنية موجبة لصيرورة فاعلها محدثاً الى أن يتطهّر فكذلك حدوث العصيان سبب لصيرورة فاعله مذنبا عاصيا . الى أن يتوب . فظهر لك أنه لا منافاة بين ظاهر الآية وظاهر الحديث ؛ لأن ما يستره الله تعالى عن الملكين وغيرهما هي الخطيئة التي

وقعت . ويستره الله تعالى بإنساء الملكين وغيرهما إياها . وما يبدّله الله سبحانه بالحسنات هي حالة المخالفة التي تحصل من فعل السيئة . وهي ممكن بقاؤها .

وبالجملة : إنّ الخطيئة التي صدرت من العبد لها حالتان : حالة في الماضي . وحالة في المستقبل . أما حالها بالنسبة الى الماضي فبالتوبة يسترها الله تعالى عن الملكين وغيرهما . وأما حالها بالنسبة الى المستقبل فبالتوبة يمحو الله تعالى اياها نفسها وأثرها الذي هو العقاب بالمرّة . أي يرفع سبحانه عنه العقاب ويبدّله بالثواب الذي هو أثر الحسنة . وقد يوجه الحديث بأنّ استتار السيئة فيه كناية عن رفع الحالة التي حصلت للعاصي بمعصيته . فلا مخالفة بين ظاهر الحديث وظاهر الآية الشريفة . ولكنه توجيه بعيد . فالأَوْلَى . كما مرَّ آنفاً . أن يقال : إنّ المراد بالسيئة في الآية المباركة الحالة النفسانية التي حصلت للعاصي بفعل السيئة لا أنّ المراد بها نفس السيئة ؛ لأنها قد وقعت فلا يُعقَل رفعها وتبديلها . وأنّ المراد بما يستره الله تعالى عن الملكين وغيرهما هي السيئة التي وقعت لا أثرها الذي حصل منها وهو باق في النفس . وهذا التوجيه وجيه عند المتدبر الخبير . والله أعلم بالصواب .

* * *

الحديث السابع والثلاثون

وبالسند المتصل إلى الشيخ الجليل أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّي طاب ثراه في خصاله في باب التسع والعشرين . عن محمد بن إبراهيم بن إسحق الطالقاني رضي الله عنه . عن أحمد بن محمد بن سعيد الهمداني مولى بني هاشم . عن المنذر بن محمد . عن جعفر . عن أبان الأحمر . عن الحسين بن علوان . عن عمرو بن ثابت . عن أبيه . عن صمرة بين حبيب قال :

(سئل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الصلاة فقال (ص) : الصلاة من شرائع الدين . وفيها مرضاة الرّبّ عز وجل . وهي منهاج الأنبياء . وللمصلّي حبّ الملائكة وهدى . وإيمانٌ .

ونور المعرفة ، وبركة في الرزق ، وراحة للبدن ، وكراهة للشيطان ، وسلاح على الكافر ، وإجابة للدعاء ، وقبول للأعمال ، وزادٌ للمؤمن من الدنيا إلى الآخرة ، وشفيع بينه وبين ملك الموت ، وأنسٌ في قبره ، وفراش تحت جنبه ، وجواب لمنكر ونكير . وتكون صلاة العبد عند المحشر تاجاً على رأسه ، ونوراً على وجهه ، ولباساً على بدنه ، وستراً بينه وبين النار ، وحجّةً بينه وبين الربّ جلّ جلاله ، ونجاة لبدنه من النّار ، وجوازاً على الصراط ، ومفتاحاً للجنّة ، ومهوراً لحور العين ، وثمناً للجنة . بالصلاة يبلغ العبد إلى الدّوحة العليا ؛ لأنّ الصلاة تسبيح ، وتهليل ، وتحميد ، وتكبير ، وتقديس وقول ، ودعوة)[1] .

بيـــان :

قوله (ص) : « الصلاة من شرائع الدين » الظاهر أنّ المراد من الصلاة الصلاة المعهودة التي أولها التكبير وآخرها التسليم . والشرائع جمع شريعة . قال في المجمع : « الشِرّعة بالكسر : الدين . والشرع والشريعة مثله . مأخوذ من الشريعة وهي مورد الناس للاستقاء . سميت بذلك لوضوحها وظهورها . وجمعها شرائع . والمنهاج : الطريق الواضح المستقيم » انتهى . وهذه الفقرة من كلامه (ص) يحتمل فيها وجوه . منها : أن الصلاة مما شرّعها الله تعالى لعباده . وممّا افترضها عليهم . ومنها : أنّ الصلاة . لاشتمالها على جملة من أسمائه الحسنى الدالة على صفاته العليا تكون على حيثية لا يشك البصير المتدبر فيها في كونها منزلة من الله سبحانه فهي طريقة واضحة إلى صحة الدين الذي هي منه . ومنها : أنه بالصلاة يوضح دين المصلّي أي يعرف بها إسلام فاعلها . ومنها : أنّ الصلاة سبب لوضوح الدّين عند المصلي . يعني أنّ الصلاة تصير سبباً لظهور نور البصيرة

(١) الخصال (ج ٢) للشيخ الصدوق . ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩ . فقرة (٨) . من (باب التسع والعشرين) .

في القلب فيظهر للمصلي حقيقة الدين ويثبت في قلبه نور الإسلام . ويمكن أن يكون المراد من قوله (ص) : « الصلاة من شرائع الدين » معنى جامعاً لجميع ماذكرنا من الوجوه . وهو كونها بحيث ينشأ منها آثار متعددة أي هي الطريقة المستقيمة التي يسلك فيها السالك إلى الله تعالى . وبها يصل إلى ماوصل إليه المقرّبون . وبها يظهر دين المصلي ويعرف إيمانه . وبها يوضح الدين عنده .

قوله (ص) : « وفيها مرضاة الربّ عز وجل » المرضاة بفتح الميم محل الرضا . قال في المجمع : « وشهادة أن لا إله إلا الله مرضاة للرحمن . أي محل رضاه تعالى » انتهى .

قوله (ص) : « وهي منهاج الأنبياء » أي هي طريقة سير الأنبياء إلى الله تعالى . ولعل المراد أنّ الأنبياء بالصلاة وصلوا إلى جوار قرب ربّ العالمين .

قوله (ص) : « وللمصلي حبّ الملائكة » لما كانت الصلاة من أفعال الملائكة . كما يستفاد من الأخبار أنّ لكل صنف من الملائكة عملاً خاصاً بهم من الصلاة . وأن بعضهم مشتغلون بالقيام أبداً . وبعضهم مشتغلون بالركوع أبداً . وبعضهم مشتغلون بالسجود كذلك . والإنسان لجامعية وجوده شرّع له الصلاة التي هي جامعة لجميع أفعال الملائكة ـ كان للمصلي حبّ الملائكة ضرورة أنّ كل حزب من الملائكة يحب ماهو شغله منها . ويحبّ من هو مشتغل بشغله فبجميع أفعال الصلاة يصير المصلّي محبوباً عند جميع الملائكة .

قوله (ص) : « وهدى . وإيمان » أي : الصلاة تكون سبباً لهداية المصلي إلى الطريق المستقيم وذلك من وجهين . أحدهما : أن لها خاصية هي الهداية . وثانيهما : أنها مشتملة على الدعاء بقوله : (اهدنا الصّراط المستقيم)[1] وغيره . والدعاء مقرون بالإجابة لقوله تعالى : (ادعوني أستجب لكم)[2] ولما كانت كذلك فكأنها هي نفس الهدى .

قوله (ص) : « ونور المعرفة » لا شك في أنّ الغرض والمقصود الأقصى من جميع العبادات خصوصاً الصلاة التي جعلها (ص) ركناً للدين لا يكون إلا القرب إلى الله عزّ وجل . وإن كانت فيها أغراض مثل التعظيم والعبودية والخضوع والخشوع والتنزيه عن

(١) سورة الفاتحة . آية (٦) .

(٢) سورة غافر . آية (٦٠) .

الكبر . كما روي في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين (ع) : « فرض الله الإيمان تطهيراً من الشرك . والصلاة تنزيهاً عن الكبر . والزكاة تسبيباً للرزق » الحديث . وغيرها ولكن عمدتها هي القرب إلى الله تعالى . والقرب لا يمكن حصوله إلا بالمعرفة بل يمكن أن يقال : إنهما متحدان في المصداق ومتغايران في المفهوم . وليعلم أن القرب والمعرفة يحصلان بالصلاة إذا كان غرض المصلي من الصلاة إطاعة أمر الله تعالى وعبوديته لا القرب إليه تعالى لأنه إن كان غرضه منها ذلك لا يكون عمله حينئذ خالصاً لوجه الله . والقرب يترتب على العمل الخالص لا العمل المشوب بالأغراض النفسانية فتدبر

ثمّ اعلم أنّ من شاء أن يعرف مقدار قربه إلى الله تعالى فلينظر في مقدار معرفته به سبحانه ؛ لأن قربه إليه تعالى لا يكون إلا على قدر معرفته به . فكل عمل تكون سَبَبِيَّته لقرب العبد إليه تعالى أقوى يكون أفضل وأهم عند الشارع من غيره . فالصلاة لاشتمالها على الطهارة والذكر والتسبيح والتعظيم كما سيأتي . إن شاء الله تعالى . بيانه كأنها معجون لها خاصية هي حصول المعرفة بالله تعالى .

قوله (ص) : « وبركة في الرزق » أي هي سبب لتوسعة الرزق . وهنا سرّ لطيف لا بأس بأن نشير إليه إشارة إجمالية لمن كان له قلب وهو أنّ المصلي بصلاته الكاملة يصعد إلى الذروة العليا . ويتخلق بأخلاق الروحانيين من الملائكة المقربين . كما قال (ص) : « الصلاة معراج المؤمن » فحينئذ تصير الكائنات مطيعة لأمره بإذن الله تعالى . مقهورة تحت إرادته فإذا طلب الرزق منهما بلسان الحال تبادرت إلى إجابته ولو أنه لم يشعر الطالب بكيفيّة مبادرتهم إليها . ولعله إلى ذلك يشير قوله تعالى : (ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض)[1] الآية .

قوله (ص) : « وراحة للبدن » وجه كونها راحة للبدن مع أنها في الظاهر كلفة ومشقة له أحد وجهين محتملين . أحدهما : أنها تكون سبباً للراحة له . وهي إما في الآخرة وإما في الدنيا . أما الراحة في الآخرة فواضحة لأن بها يصل المصلي إلى الجنة ونعيمها . وأما الراحة في الدنيا فهي من وجهين . الأول : أنها سبب لتوسعة الرزق . كما مر . وسعة الرزق سبب لراحة البدن . والثاني : أنه بحركاتها من القيام والقعود والركوع

---

(١) سورة الأعراف . آية (٩٦) .

والسجود وغيرها يتحلل الغذاء فيصير سبباً لصحة البدن وراحته ـ وثانيهما أنها كناية عن راحة الروح أي الصلاة راحة للروح ؛ لأنها قرّة عيون العباد . كما قال (ص) « وقرة عيني في الصلاة » . وفيها لذة للمقربين ؛ لأن التذاذ المقربين بالصلاة والمناجاة . وهو عندهم أشهى وألذ من جميع اللذات البدنية . فاستعير البدن مكان الروح تسمية باسم متعلقه أو سببه يعني أن كلفة البدن سبب لراحة الروح .

قوله (ص) : « وسلاح على الكافر » يحتمل وجهين . أحدهما : أنه بالصلاة تقوى نفس المؤمن . وذلك لما مرَّ من أنها سبب للقرب إلى الله تعالى . والقرب سبب لقوة الروح . فقوة روح المؤمن بمنزلة سلاحه . وثانيهما : أنه بالصلاة يعرف إيمان المصلي وديانته فإذا رأى الكافر أنّ المؤمن يثق بدينه ويجاهد له جداً يحصل في نفسه منه الرعب والخوف فيصير ذلك باعثاً لمغلوبيته له .

قوله (ص) : « وإجابة للدعاء وقبول للأعمال » أي هي سبب لإجابة الدعاء وسبب لقبول الأعمال . وذلك لما ورد في الخبر من أنّ الصلاة عمود الدين إن قبلت قبل ماسواها وإن ردّت ردّ ماسواها .

قوله (ص) : « وزاد للمؤمن من الدنيا إلى الآخرة » إنَّ زاد السفر يختلف باختلاف شؤونات المسافر ومقدار سيره في القلة والكثرة والاهتمام بسفره في الشدة والرخاء . ولا شك في أنّ السّفر من الدنيا إلى الآخرة سفر بعيد . وفيه خطرات عظيمة ومسافات هائلة . والمسافر هو الإنسان الذي ينبغي أن يسافر من حضيض الناسوت إلى ذروة الملكوت . ويكون مع المقربين من الأنبياء والمرسلين والصّديقين ؛ إذ خلقه الله تعالى وجعل له قابلية واستعداداً لاكتساب كل الكمالات فهو من أول تكوينه إلى آخر أمره على الدوام يكون في السفر . والمسكين لا يشعر به . وفي كلّ آنٍ يخلع قوة ويلبس فعلاً فهو على الدوام يُحرّك عن القوة إلى الفعل . وفي كل حركة يكتسب فعلية إلى أن يصل إلى منتهى كماله اللائق بحاله من السعادة أو الشقاوة . فمكتسباته هي زاده وذخيرته ليوم معاده . فأراد (ص) أن يبين لنا أنّ الزّاد الذي هو السعادة إنما هو الصلاة أي بها يصير الإنسان سعيداً وهي ذخيرته ليوم المعاد . وبعبارة أخرى إنّ الأعمال الصالحة خصوصاً الصلاة كالبذر في مزرعة نفس الإنسان . والقيامة حصاده . كما روي أن الدنيا مزرعة الآخرة .

قوله (ص) : « وشفيع بينه وبين ملك الموت » اعلم أن للإنسان من حين موته إلى منتهى أمره بحسب الأمهات ثلاث حالات وعوالم . أولها : من حين رؤية ملك الموت إلى نزوله في قبره . وثانيهما : من حين نزوله في قبره إلى قيام الساعة . وثالثها : من حين قيام الساعة إلى منتهى أمره . فمآله إما إلى الجنة وإما إلى النّار . وفي كل حال من الحالات الثلاث له تحولات إلى ماشاء الله تعالى . ولما قال (ص) « وزاد للمؤمن من الدنيا إلى الآخرة » أراد (ص) أن يبين لنا كيفية أثر الصلاة في كل عالم من العوالم . وكونها ذات شؤون وذات أطوار وأن في كل حال من حالات الإنسان وعالمٍ من عوالم سيره تعاونه على حسب احتياجه في ذاك العالم . كما أنه عند الموت يحتاج إلى من يشفع له عند ملك الموت . وفي القبر يحتاج إلى مؤنس وفراش وجواب لمنكر ونكير وكذا في القيامة يحتاج إلى لباس وتاج وما يحفظه من النار وغيرِ ذلك .

والحاصل أنّ المؤمن بصلاته الكاملة يتنور قلبه وعين بصيرته . ويقوى عقله ويهدى بها إلى الذروة العليا من القرب إلى جوار ربّ العالمين . وبها يصل إلى منتهى السعادة الإنسانية والفيض العظيم . فهو معجون فيها الشفاء والرحمة والفلاح والفوز بالسعادة الأبدية والوصول إلى النعم السرمدية . كما قال (ص) : « بالصلاة يبلغ العبد إلى الدرجة العليا » . ثم إنَّ الكلام في الصلاة يقع في ثلاث مقامات : أولها : في فضيلتها وكونها أفضل العبادات . وثانيها : في علل تشريعها . وثالثها : في شرائط قبولها . أما الأول فيدل عليها الأدلة الثلاثة من الكتاب والسنة والإجماع . أما الكتاب فقد أمر الله تعالى في مواضع متعددة من كتابه العزيز بإقامة الصلاة بقوله عزّ من قائل : (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة)[1] . وقد أمر المؤمنين بالاستعانة بها بقوله تعالى : (واستعينوا بالصبر والصلاة)[2] . وجعل الله تعالى القرآن هدى ورحمة للمحسنين . وبيّن أنّ المحسنين هم المصلون بقوله تعالى : (هدى ورحمة للمحسنين . الذين يقيمون الصلاة)[3] الآية . وأيضاً جعل الله تعالى القرآن هدى وبشرى للمؤمنين . والمؤمنون هم المصلّون لقوله تعالى : (هدى وبشرى للمؤمنين الذين يقيمون الصلاة)[4] الاية . وجعلها

(١) سورة البقرة . آية (٨٣) .

(٢) سورة البقرة . آية (٤٥) .

(٣) سورة لقمان . آية (٣ . ٤) .

(٤) سورة النحل . آية (٢) .

جزءاً للدين بقوله تعالى : (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة) الآية . والصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر لقوله تعالى : (إنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر)[1] .إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة التي تدل على فضيلتها وعلوّ مرتبة المصلين .

وأما الأخبار التي تدل على فضيلتها وعقاب تاركها فلا تعد ولا تحصى . ونشير هنا إلى بعض منها . فمنها ماروواه العلامة المجلسي قدس الله سره في البحار . عن المحاسن . عن جابر عن أبي جعفر (ع) قال (ع) : « الصلاة عمود الدين . مَثَلُها كَمَثَل عمود الفسطاط إذا ثبت العمود ثبتت الأوتاد والأطناب . وإذا مال العمود وانكسر لم يثبت وتد ولا طَنَب » . ومنها ماروواه فيها أيضاً عن المجالس بسنده المتصل إلى جابر بن عبد الله الأنصاري قال : « خطبنا رسول الله (ص) فحمد الله وأثنى عليه . ثم قال (ص) : أيها الناس ـ بعد كلام تكلم به ـ عليكم بالصلاة عليكم بالصلاة ؛ فإنها عمود دينكم . كابدوا الليل بالصلاة . واذكروا الله كثيراً يكفّر سيئاتكم . إنما مَثَلُ هذه الصلوات الخمس مَثَلُ نهرٍ جارٍ بين يدي باب أحدكم يغتسل منه في اليوم خمسة اغتسالات فكما ينقّى بدنه من الدّرن بتواتر الغسل فكذا ينقّى من الذنوب مع مداومة الصلاة . فلا يبقى من ذنوبه شيء » الحديث . ومنها ماروواه فيها أيضاً عن ثواب الأعمال بإسناده عن أبي عبد الله (ع) . عن جابر قال : « قال رسول الله (ص) : ما بين الكفر والإيمان إلا ترك الصلاة » . ومنها ماروواه فيها عن المحاسن عن أبيه . عن النّوفلي عن السّكوني . عن أبي عبد الله (ع) قال : « قال رسول الله (ص) : مَنْ أسبغ وضوءه . وأحسن صلاته . وأدى زكاته . وكفَّ غضبه . وسجن لسانه . واستغفر لذنبه . وأدّى النصيحة لأهل بيت نبيه فقد استكمل حقائق الإيمان وأبواب الجنة مفتّحة له » . ومنها ماروواه في الكافي بإسناده عن ابن وهب قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن أفضل ما يتقرب به العباد إلى ربهم وأحبّ ذلك إلى الله تعالى ماهو ؟ فقال (ع) : ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلاة . ألا ترى أنّ العبد الصالح عيسى بن مريم عليهما السلام قال : (وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً)[2] » . ومنها ماروواه المحدث القاساني عن الكليني قدس

(١) سورة العنكبوت . آية (٤٥) .

(٢) سورة مريم . آية (٣١) .

الله سرهما بإسناده عن أبي حمزه ، عن أبي جعفر (ع) قال ، قال (ع) : « إذا قام العبد المؤمن في صلاته نظر الله إليه ، أو قال : أقبل الله إليه ، حتى ينصرف ، وأظلته الرحمة من فوق رأسه إلى أفق السماء والملائكة تحفّه من حوله إلى أفق السماء ، ووكّل الله به ملكاً قائماً على رأسه يقول له : أيها المصلي ، لو تعلم من ينظر إليك ومن تناجي ماالتفت ولا زلت من موضعك أبداً » . ومنها مارواه المحدث القاساني أيضاً عن التهذيب ، عن أبي عبد الله (ع) قال (ع) : « جاء رجل إلى رسول الله (ص) فقال : يارسول الله (ص) أخبرني عن الإسلام : أصله ، وفرعه ، وذروته ، وسنامه ، فقال (ص) : أصله الصلاة ، وفرعه الزكاة ، وذروته وسنامه الجهاد في سبيل الله ، قال : يارسول الله (ص) : أخبرني عن أبواب الخير ، فقال (ص) : الصيام جُنّة ، والصدقة تذهب الخطيئة ، وقيام الرجل في جوف الليل يناجي ربّه ، ثم قال (ص) : (تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربّهم خوفاً وطمعاً ومما رزقناهم ينفقون)[1] » . ومنها مارواه العلامة المجلسي قدس الله سره في البحار ، عن جامع الأخبار ، عن رسول الله (ص) أنه قال : « الصلاة عماد الدين ، فمن ترك صلاته متعمداً فقد هدم دينه ، ومن ترك أوقاتها يدخل الويل ، والويل وادٍ في جهنم ، كما قال الله تعالى : (ويلٌ للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون)[2] » وقال النبي (ص) : « حافظوا على الصلوات ؛ فإن الله تبارك وتعالى إذا كان يوم القيامة يأتي بالعبد فأول شيء يسأله عنه الصلاة ، فإن جاء بها تامةً وإلا زُجَّ في النار » . إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة المتواترة لفظاً أو معنى .

وأما الإجماع فلا خلاف بين المسلمين في فضيلتها بل اتفقت الإمامية على أنّ الصلاة خصوصاً الفرائض اليومية أفضل من سائر العبادات .

وأما المقام الثاني ، أي علل تشريعها فتدل عليها من العقل والنقل وجوه ، أما النقل فالآيات والأخبار الواردتان في بيان علة تشريعها وخواصها لا تعدّ ولا تحصى ، منها قوله تعالى : (أقمِ الصلاة لذكري)[3] ، وقال تعالى في موضع آخر : (واسجد واقترب)[4] .

---

(١) سورة السجدة ، آية (١٦) .

(٢) سورة الماعون ، آية (٥ ، ٦) .

(٣) سورة طه ، آية (١٤) .

(٤) سورة العلق ، آية (١٩) .

ومن الأخبار ماروواه العلامة المجلسي قدس الله سره في البحار . عن العلل والعيون . عن محمد بن سنان فيما كتب الرضا (ع) عن جواب مسائله قال (ع) : « علّة الصلاة أنها إقرار بالربوبية لله عزّ وجل وخلع الأنداد وقيام بين يدي الجبّار جلّ جلاله بالذلّ والمسكنة والخضوع والاعتراف والطلب للإقالة من سالف الذنوب . ووضع الوجه على الأرض كل يوم خمس مرات إعظاماً لله عزّ وجل . وأن يكون ذاكراً غير ناس ولا بطر ويكون خاشعاً متذللاً راغباً طالباً للزيادة في الدين والدنيا مع مافيه من الانزجار والمداومة على ذكر الله عز وجلّ بالليل والنهار لئلا ينسى العبد سيده ومدبّره وخالقه فيبطر ويطغى ويكون في ذكره لربّه وقيامه بين يديه زاجراً له عن المعاصي ومانعاً من أنواع الفساد » . ومنها ماروواه فيها أيضاً عن العلل والخصال بإسناده عن أبي هاشم الخادم قال : « قلت لأبي الحسن الماضي عليه السلام : لِمَ جعلت صلاة الفريضة والسنة خمسين ركعة لا يزاد فيها ولا ينقص منها ؟ قال (ع) : لأن ساعات الليل اثنتي عشرة ساعة ، وفيما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس ساعة . وساعات النهار اثنتي عشرة ساعة ، فجعل الله لكل ساعة ركعتين . ومابين غروب الشمس إلى سقوط الشفق غسق فجعل للغسق ركعة » . ومنها ماروواه فيها أيضاً عن العلل بإسناده عن ابن أبي العُلى . عن أبي عبد الله (ع) قال : « لمّا هبط آدم من الجنة ظهرت فيه شامة سوداء في وجهه من قرنه إلى قدمه فطال حزنه وبكاؤه على ماظهر به فأتاه جبريل (ع) فقال له : مايبكيك ياآدم ؟ قال : لهذه الشامة التي ظهرت بي . قال : قم فصلّ فهذا وقت الأولى . فقام فصلّى فانحطت الشامة إلى عنقه . فجاءه في وقت الصلاة الثانية . فقال : ياآدم . قم فصلّ فهذا وقت الصلاة الثانية فقام فصلّى فانحطت الشامة إلى سرّته . فجاءه في الصلاة الثالثة فقال : ياآدم . قم فصلّ فهذا وقت الصلاة الثالثة . فقام فصلّى فانحطت الشامة إلى ركبتيه . فجاءه في الصلاة الرابعة فقال : ياآدم . قم فصلّ : فهذا وقت الصلاة الرابعة . فقام فصلّى فانحطت الشامة إلى رجليه . فجاءه في الصلاة الخامسة فقال : ياآدم . قم فصلّ فهذا وقت الصلاة الخامسة . فقام فصلى فخرج منها . فحمد الله تعالى وأثنى عليه . فقال جبريل : ياآدم (ع) . مثل ولدك في هذه الصلاة كمثلك في هذه الشامة : من صلّى من ولدك في كل يوم وليلة خمس صلوات خرج من ذنوبه كما خرجت من هذه الشامة » .

قال العلامة المجلسي قدس الله سره في البحار في شرح هذا الحديث ماهذه صورته :

« بيان : الشامة بغير همز : الخال . وقال الوالد قدس الله سره : يمكن أن يكون ظهور الشامة لردع أولاده عن الخطايا واعتبارهم . أو لأنه كلما كان الصفاء أكثر كان تأثير المخالفات أشد . ويحتمل . على بعدٍ . أن تكون الشامة كناية عن حطّ رتبته وحطّها عن رفعها . ويكون ذكر العنق والسرّة والركبة من قبيل تشبيه المعقول بالمحسوس . أو يكون كناية عن ذهاب أثر الخطاء عن تلك الأعضاء . ويدل الخبر على أنّ الصلاة مكفّرة لجميع الذنوب للجميع المضاف » انتهى كلامه رفع مقامه . إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على المطلوب . فلا نطول الكلام بذكرها . فإن شئت أن تطلع عليها فراجع إلى مظانّها .

وأما العقل فهو يدرك أن على العبد القيام بوظائف العبودية وإظهار التذلل والخضوع والانقياد للمولى . ولما لم يكن له طريق إلى كيفية التعظيم اللائق بجنابه كان على الله تعالى أن يرشده إلى ذلك بإرسال الرسل وإنزال الكتب رحمة وتفضلاً منه تعالى على عباده كي بتعليمهم إياهم يهتدوا إلى طريق عبادته وسبيل مرضاته على وجهٍ أمرهم بها فبانقيادهم لله تعالى وامتثالهم أوامره تعالى يصلون إلى مقام العبودية التي ورد في شأنها مااشتهر من قولهم (ع) : « العبودية جوهرة كنهها الربوبية » وهي المرتبة العظمى والدرجة العليا وفقنا الله تعالى وجميع المؤمنين لها بمنّه وكرمه وجوده . فبعد تبليغ الرسول وتشريعه الأحكام يمكن لنا التفطّن إلى بعض عللها وحكمها وخواصها وآثارها فعلى كلّ واحد من المؤمنين المصلين أن يتفطّن إلى بعض آثارها وخواصها على قدر عقله وفهمه . وإلى الأثر الحاصل منها له . فمن لم يظهر له عنها أثر فيكشف ذلك عن أنّه لم تكن صلاته مقبولة لأن الآثار والخواص تترتب على الصلاة المقبولة لا على مطلق الصلاة فعلّة تشريع الصلاة يحتمل فيها وجوه . منها : التعظيم والتواضع والتذلل والخضوع والخشوع والعبودية ؛ إذ الصلاة مصداق كامل لجميع ذلك فبنيّة امتثال الأمر والخلوص فيه يحصل في نفس المصلي معنى العبودية . وبالركوع والسجود يصير متواضعاً ومتذللاً لله تعالى . وبالتحميد والتقديس والتكبير والتهليل يحصل له الخضوع والخشوع . وبمقدماتها من تطهير البدن واللباس من الخبث وتطهير النفس من الحدث الظاهري والباطني . ومن الإقبال والتوجه إلى الكعبة المعظّمة يصير قابلًا للحضور والقيام بين يدي الله تعالى ربّ العالمين ـ ومنها : المعرفة وهي نتيجة العبودية . أي إذا راعى المصلي جميع شرائط الصلاة : من شرائط الصحة والكمال والقبول يحصل في قلبه نور به يعرف الله

تعالى وهو المسمّى بنور البصيرة ونور اليقين ومنها حصول القرب إلى الله تعالى وهو يترتب على المعرفة وهي تحصل من الصلاة الكاملة لأن المصلي بصلاته لاشتمالها على النية والتوجه تميل نفسه إليه تعالى . وبقدر توجهه وميله إليه تعالى يتنور قلبه ويلقى نور المعرفة في قلبه . فبهذا التنور يعرف الله تعالى . وبمقدار عرفانه إياه تعالى يقرب إليه تعالى فمن شاء أن يعلم مقدار قربه عنده تعالى فليراجع إلى قلبه وسريرته فبمقدار معرفته إياه تعالى يكون قربه لديه . قال العالم الجليل الشيخ طنطاوي الجوهري في المجلد الأول من تفسيره ـ صحيفة ١٨٤ ـ عند تفسير قوله تعالى : (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى)[1] ماهذا لفظه : « اعلم أنَّ النفوس الإنسانية المتصرفة في هذا الجسد ذات قوى كثيرة ومآرب شتى وأعمال كثيرة . والناس فريقان : فريق ترك تلك القوى في غفلاتها تجري تبع هواها ؛ فاللسان يقول مايخطر بالنفس . والعين يطلق سراحها . وجميع البدن حرّ في تصرفه لا يردعه رادع من عقل ولا دين ولا مروءة . فهذا يصبح ضعيف الأثر خامد النفس . أما الآخر فهو الذي حفظ هذه القوى وخزنها في نفسه ولم يفرّط فيها . فالكلام بمقدار . والنظر والسمع والعقل كلّ ذلك موزون بميزان . فهذا قد حفظ « البطارية » الكهربائية السالبة والموجبة في نفسه . والمغناطيسية الحيوانية التي كسبها فلم يفرّط فيها وإذن ببقائها تكون عوناً له مساعداً وهو لا يشعر ـ أما الأول فقد تبعثرت قواه وطاحت وتفرقت فهذه القوى ببقائها في النفس تجعل لصاحبها احتراماً وجذباً للأفئدة وحباً ـ ولقد اطلعت لهم على تجارب يعلمونها لتلاميذهم تعويداً لهم على حصر الفكر وقوة الإرادة كأن يأمرونهم بالتفكير في أمرٍ واحد زمناً مّا أو يكرروا كلمات بعض دقائق خاصة بالغرض الذي يطلبونه أو يحبسوا الهواء الداخل في الرئتين زمناً مّا داخلاً أو خارجاً ويقولون لهم : إياكم والتحدث عن أنفسكم والفخر في المجالس وذكر الوقائع لإظهار العواطف المختلفة . وإياكم أن تعاقروا الخمر أو تجترحوا الآثام الشهوية فإنّ كل كلمة ورغبة وخفة وطيش ولذة تحمل معها قوة من المغناطيسية المودعة في نفوسكم فاحفظوها وتعلّموا كتمان الأسرار والسكوت والسكون . ويقولون : إنَّ نتيجة هذا كله قوة الإرادة . وقوة الإرادة عندهم هي كل شيء . هذا كلام الجمعية النفسية في أمريكا وهذا هو الذي دونوه . ومن مقالهم أنهم يأمرون التلميذ أن يجلس في حجرة وحده ويقوم

---

(١) سورة البقرة . آية (٢٣٨) .

ذهاباً وإياباً مخاطباً شخصاً خيالياً بكلمات ذات معنى أو غير معنى حاضراً عند كل كلمة بنبرات حسنة جازمة كأنه خطيب ؛ ويكون ذلك مقدار نصف ساعة . وإن كانت تلك الكلمات في غرض خاص كانت أدعى لتحقيقه . والقصد من ذلك عندهم قوة العزيمة والإرادة والهمة . وهي كفيلة بتحقيق الأغراض . ولهم فوق ذلك مالا وقت لذكره . وأنا أقول : أنا لست الآن في مقام الاستهجان أو الاستقباح . وإنما الذي أسمعتُكَه من كلامهم جارٍ نظيره في ديننا . ألم يقل الله تعالى : (إنّ السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً)[1] ؟ وتلك المسؤولية يظن الناس أنها في الآخرة وحدها . والحق أنها في الدنيا والآخرة » إلى أن قال : « ولقد تجد في القرآن ذكر الهمة وعلوها وذكر أولي العزم . قال تعالى : (فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل)[2] فجعل المدار على العزيمة . وترى الصلاة قد وجب فيها حفظ القوة الفكرية وحصرها في غرض واحد أوليس هذا كلّ بل أكثر مما قالته جمعية المباحث النفسية لتقوية الهمة والنصرة والسعادة ؟ ! أفلا تتعجب كيف يقول الله تعالى : (واستعينوا بالصبر والصلاة)[3] ؟ ! وانظر كيف قرن الصبر بالصلاة التي يحضر القلب فيها . لا صلاة أكثر المسلمين النائمين اليوم . أولست ترى أن تمرين الأمريكيين بالخطابة في حجرة مع حضور القلب للكلمات التي تقال لأجل الهمة وقوة العزيمة هو تقليد لصلاتنا سواء أعلموا أم لم يعلموا ؟ ! » إلى أن قال : « إيضاح : فإذا قال الله تعالى : (إنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) فذلك لأنها علمتنا حصر الفكر والاتجاه لله وخشيته فقويت العزيمة فكانت المغناطيسية عندنا تامة . أوليس مايفعله علماء النفس ـ بأمريكا ـ من حصر أفكار تلاميذهم في نقطة واحدة ما بين (٥) دقائق و (١٥) دقيقة بحيث لا تميل عينه يمنة ولا يسرة ويقولون : إنه بحصر الفكر قويت عزيمته وبقوة العزيمة والتمرين مراراً يصير قادراً على حفظ قواه فلا يقع في الإسراف فيها بالشهوات . وإذن يصير عضواً عاملاً في الأمة . أفليست المحافظة على الصلاة مع حضور القلب فيها من التكبيرة إلى السلام ستنهاه عن الفحشاء والمنكر وتمتاز هذه عن آراء الأمريكيين من علماء النفس أن التفكر في الله

(١) سورة البقرة . آية (٣٦) .
(٢) سورة الأحقاف . آية (٣٥) .
(٣) سورة البقرة . آية (٤٥) .

قد انضمّ هنا إلى حصر الفكر فبدل أن يحصر فكره في نقطة يراها بعينه يَتّجه لله فينال الأمرين : حصر الفكر والاتجاه لله معاً مع الاعتقاد الديني فيكون الله في عونه . وقواه المغناطيسية تامة فهو مستعد للمساعدة ممن هم حوله بتسخير الله . وتكون قوته النفسية موفورة . هذا هو الذي حضرني عند كتابة هذا الموضوع » انتهى المقصود من كلامه .

وأما المقام الثالث فهو في شرائط قبول الصلاة فنقول : من جملة شرائط قبولها تهذيب الأخلاق . كما يستفاد من الأخبار المستفيضة أن كل واحدة من الصفات الذميمة كالكبر والحسد والعجب وغيرها مانعة عن صعود الصلاة وقبولها . ومنها : الخلوص في النية وهو العمدة فيها وفي سائر العبادات . فينبغي للمصلي أن يصلح صلاته بعد مراعاة شرائط الصحة بتخليصها عن شوائب الرياء أولاً لأن الرياء موجب لبطلانها . وعن الخوف عن العقاب ثانياً . وعن الطمع في الثواب ثالثاً . ويكون غرضه مقصوراً على إطاعة أمر الله تعالى والتعظيم والتذلل له . وإجلال الله سبحانه . وتحصيل مرضاته في امتثال أمره لأن « لكل امرئ مانوى » فكل أحد يصل إلى مانوى من عمله . فإن كان غرضه وغاية أمله من صلاته الأمن من العقاب أو الفوز بالثواب فيترتب عليها ذلك أي تكون صلاته مؤمّنة له من العقاب وموصلة له إلى الثواب . وإن كان غرضه من صلاته إطاعة أمر الله تعالى والتعظيم لجلاله والمناجاة معه حبّاً للقائه فيصل إلى قربه لا محالة كما قال سبحانه : (فمن كان يرجو لقاء ربّه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربّه أحداً)[1]. وقد تقدم الكلام في النية وأقسام المنوي والخلوص فيها في شرح الحديث العشرين إن شئت فراجع إليه . والغرض هنا أنَّ الصلاة وسائر العبادات إن كان الداعي والمحرك على إتيانها امتثال أمر الله تعالى والتعظيم لجلاله لكونه أهلاً له أو كان الداعي امتثال أمره حبّاً إلى القيام بطاعته أو شكراً لإنعامه يترتب عليه القرب . فالقبول بهذا المعنى : أي بالمعنى الذي يترتب عليه القرب أخصّ من القبول الذي يترتب عليه الأجر ؛ لأنه ربّما تكون صلاة مقبولة بمعنى أن يترتب عليه الأجر ولكن لا يحصل منها القرب إلى الله تعالى وربّما يشتبه الأمر في ذلك على الإنسان نفسه فيشك في أنّ عمله هل يكون خالصاً لوجه الله تعالى أوْ لا ؟ بمعنى أنّ امتثال أمره تعالى محرك له إلى العمل بحيث إنه لو لم يكن له الخوف عن عقابه أو الطمع في ثوابه لكان يأتي بالعمل لمجرد امتثال

(١) سورة الكهف ، آية (١١٠)

أمره تعالى تعظيماً له أو لم يكن كذلك . فينبغي له حينئذٍ أن يختبر حاله في ميل نفسه وتوجهه إلى مافيه غرضه ومطلبه بحسب مايغلب عليه من الصفات لأن كل نفس تميل إلى تحصيل ماهو ملائم لغرضه . والغرض ينبعث عن الصفات النفسانية فمن اتصف بالصفات الجيدة والأخلاق الحسنة تميل نفسه إلى ماهو ملائم لها . وكذلك الحال فيمن اتصف بالصفات الذميمة فإنه يميل إلى ماهو ملائم لصفاته فمن غلب على نفسه متابعة شهواته النفسانية من حبّ الشهرة مثلاً فلا يمكن أن يكون غرضه من أعماله غير مايغلب على نفسه وإن كان لا يلتفت إلى ذلك حين عمله فيتوهم أنَّ عمله يكون خالصاً لوجه الله تعالى فتدبر . وإن غلب على نفسه حبّ الله تعالى والفوز بمقام قربه فكلّ مايصدر عنه يقصد به وجه الله سبحانه وإن كان حين عمله غافلاً عن ذلك لأنه ملائم لغرض نفسه فهذا هو الملاك والمعيار في تشخيص نية الأعمال .

ومنها : أي من شرائط القبول : إحضار القلب في جميع أفعال الصلاة من التكبير إلى السلام . للأخبار المستفيضة الناطقة بأنه يقبل من الصلاة ماتوجّه المصلّي فيه بقلبه إلى ربّه تعالى . منها مارواه في الكافي عن الباقر عليه السلام « إنَّ العبد ليرفع له من صلاته نصفها وثلثها وربعها وخمسها فما يرفع له إلا ماأقبل عليها بقلبه وإنما أمروا بالنوافل ليتم لهم مانقّصوا من الفريضة » . ومنها ماروي عن رسول الله (ص) أنه قال : « لا ينظر الله إلى صلاة لا يحضر الرجل فيها قلبه مع بدنه » .

قال المحدث القاساني في كتابه المسمّى بالحقائق . في جملة كلام له ما هذا لفظه : « فصل : إن قيل : المستفاد من هذه الآيات والأخبار أنّ صلاة من يغفل عمّا يقول فيها ويفعل ليست مقبولة إلا بقدر ما أقبل عليه منها . والفقهاء لم يشترطوا حضور القلب إلا عند التكبير والتوجه فكيف التوفيق ؟ ! وأيضاً فإن المصلي في صلاته ودعائه مناجٍ ربّه كما هو معلوم . وقد ورد في الخبر أيضاً . ولا شك أنّ الكلام مع الغفلة ليس بمناجاة . والكلام إعراب عما في الضمير . ولا يصحّ الإعراب عما في الضمير إلا بحضور القلب . فأيّ سؤال في قوله : (اهدنا الصراط المستقيم)[1] إذا كان القلب غافلاً فلا شكّ أن المقصودَ من القراءة والأذكار والحمد والثناء والتضرع والدعاء ـ والمخاطبَ هو الله تعالى . وقلب العبد بحجاب الغفلة محجوب عنه . فلا يراه ولا يشاهده بل هو غافل عن المخاطب ولسانه

(١) سورة الفاتحة . آية (٥) .

يتحرك بحكم العادة فما أبْعَدَ هذا عن المقصود بالصلاة التي شرعت لتصقيل القلب وتجديد ذكر الله ورسوخ عقد الإيمان بها ! ! هذا حكم القراءة والذكر . وأما حكم الركوع والسجود فالمقصود التعظيم بهما قطعاً . والتعظيم كيف يجتمع مع الغفلة ؟ وإذا خرج عن كونه تعظيماً لم يبق إلا مجرد حركة الظهر والرأس وليس فيه من المشقة مايقصد الامتحان به ، ثم يجعل عماد الدين والفاصل بين الكفر والإسلام ويقدّم على سائر العبادات ويجب القتل بسبب تركه على الخصوص . فاعلم أنّ بين القبول والإجزاء فرقاً ؛ فإن المقبول من العبادة مايترتب عليه الثواب في الآخرة ويقرب إلى الله زلفى . والإجزاء مايسقط التكليف عن العبد وإن لم يثب عليه . والناس مختلفون في تحمل التكليف ، فالتكليف إنما هو بقدر حوصلة الخلق وقابليّتهم في سعتهم وقصورهم فلا يمكن أن يشترط عليهم جميعاً إحضار القلب في جميع الصلاة ؛ فإنّ ذلك يعجز عنه كل البشر إلا الأقلين . وإذا لم يكن اشتراط الاستيعاب للضرورة فلا مردَّ له إلا أن يشترط منه مابنطلق عليه الاسم ولو في اللحظة الواحدة ، وأولى اللحظات به لحظة التكبير والتوجه فاقتصر على التكليف بذلك ونحن مع ذلك نرجو أن لا يكون حال الغافل في جميع صلواته مثل حال التّارك بالكليّة . فإنه على الجملة أقدم على الفعل ظاهراً وأحضر القلب لحظة وكيف لا ؟ والذي صلّى مع الحدث ناسياً صلاته باطلة عند الله تعالى ولكن له أجرٌ مّا بحسب فعله . وعلى قدر قصوره وعذره » إلى أن قال قدس الله سره : « وحاصل الكلام أنّ حضور القلب هو روح الصلاة وأنّ أقل مايبقى به الروح الحضور عند التكبير ، فالنقصان منه هلاك ، وبقدر الزيادة عليه ينبسط الروح في أجزاء الصلاة . وكَمْ من حيّ لا حراك به قريب من الميت ! ! فصلاة الغافل في جميعها إلا عند التكبير حيّ لا حراك به » انتهى كلامه رفع مقامه ، ولقد أجاد الكلام فيه حقه .

وقد ذكر العلماء الأعلام للمعاني الباطنية التي تتمّ بها حياة الصلاة وجوهاً سبعة : إحضار القلب . والتفهّم . والتعظيم . والهيبة . والحياء . والخوف . والرجاء . أما إحضار القلب فهو عبارة عن توجه النفس إلى ماهو مشتغل به وفراغ القلب عن غيره أي لا يكون غافلًا عنه . وأما التفهّم فهو الالتفات إلى معنى الكلام وهو أمر وراء حضور القلب ؛ لأنه ربما يكون الإنسان حاضر القلب مع اللفظ وغافلًا عن معناه . وأما التعظيم فهو أيضاً شيء وراء الحضور والتفهم وهو ناشئ عن المعرفة بعظمة الله تعالى واقتداره وضعف وجود

العبد وافتقاره ، وكونه مقهوراً تحت عظمته وكبريائه سبحانه . وأما الهيبة فهي أيضاً شيء وراء الحضور والتفهّم والتعظيم وهي عبارة عن استغراق العبد في بحر عظمة الله ، واستيلائه تعالى على ظاهر العبد وباطنه بحيث يسهو عن نفسه وقواها في حال مناجاته . وأما الحياء فهو انقباض النفس لعلمها بقصورها في العبادة وعجزها عن القيام بشكر نعماء الله تعالى مع علمها بأنه تعالى عالم ومطّلع على ظاهرها وباطنها وسريرتها ، فحينئذٍ تنقبض عند سطوة جلاله وجماله . وأما الخوف فهو ناشئ من العلم بقصور العمل وعدم العلم بالخروج عن عهدة التكليف ، فالعبد بقدر معرفته بحقارة نفسه وبقصور عمله وبعظمة ربّه جلّ جلاله يصير مستحيياً خائفاً منه . وأما الرجاء فهو ناشئ من المعرفة بلطف الله تعالى وبكرمه ، وبعميم فضله وإحسانه بالنسبة إلى مخلوقاته سيّما المؤمنين . فهذه شرائط سبعة قد عدّت من المعاني الباطنية للصلاة . وأنت خبير بأن غير الحضور والتفهّم منها ليست مختصة بالصلاة فمهما حصل سببها تحصل معانيها في النفس ، فينبغي للمؤمن أن يكون دائماً متصفاً بها ، ومشتغلاً بتحصيل أسبابها وفّقنا الله تعالى لذلك بجوده وكرمه .

* * *

الحديث الثامن والثلاثون

وبالسند المتصل الى الشيخ الجليل محمد بن يعقوب الكليني قدس الله سره ، عن علي بن ابراهيم ، عن أبيه ، عن النّوفلي ، عن السكوني قال :

« قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : الغيبة أسرعُ في دين الرّجل المسلم من الآكلة في جوفه . قال : وقال رسول الله (ص) : الجلوس في المسجد انتظار الصلاة عبادة ما لم يُحدّث . قيل : يارسول الله (ص) ما يُحدّث ؟ قال : الاغتياب »[1] .

(١) كتاب الكافي (ج ٢) من (باب الغيبة والبهت) ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧ .فقرة (١).

بيــان :

قوله (ص) : « من الآكلة في جوفه » قال في المنجد : الآكلة : داء في العضو يأتكل منه .

وقال العلاّمة المجلسي قدس الله سره في مرآة العقول في شرح هذا الحديث ما هذا لفظه : « والأُكلة كفُرحة داء في العضو يأتكل منه . كما في القاموس وغيره . وقد يقرأ بمدّ الهمزة على وزن فاعلة أي العلة التي تأكل اللحم . والأول أوفق باللغة . وقوله (ص) « أسرع في دين الرجل » أي في ضرره وإفنائه . وقيل : الأُكلة بالضمّ اللقمة وكقرحة داء في العضو يأتكل منه . وكلاهما محتملان إلاّ أنّ ذكر الجوف يؤيد الأول وإرادة الإفناء والإذهاب يؤيد الثاني . والأول أقرب وأصوب . وتشبيه الغيبة بأكل اللقمة أنسب لأن الله سبحانه شبهها بأكل اللحم . انتهى . وكأنّ الثاني أظهر . والتخصيص بالجوف لأنّه أضر وأسرع في قتله وفي التأييد الذي ذكره نظر » انتهى المقصود من كلامه زيد في سمو مقامه .

ثم اعلم أنّ الكلام في الغيبة يقع في أمور منها في تعريفها لغة واصطلاحاً . ومنها في عظم إثمها والترهيب منها . ومنها في الجهات الباعثة على ارتكابها . ومنها في مستثنياتها . ومنها في حرمة استماعها . ومنها في علاجها وكيفية الاعتياد بتركها . ومنها في كفّارتها .

أمّا الكلام في تعريفها لغة فنقول : قال في المنجد : « غابه غيبة واغتابه اغتياباً عابه وذكره بما فيه من السوء » انتهى . وأما في الاصطلاح فتعريفها المشهور « إنها ذكر إنسان حال غيبته بما يكره نسبته اليه مما يعدّ نقصاناً في العرف بقصد الانتقاص والذم » وبعض عرّفها بأنها التنبيه على ما يكره نسبته اليه ممّا يعدّ نقصاناً في العرف بقصد الانتقاص والذم . وهذا أعمّ من الأول لأنه يشمل جميع أقسامها من الذكر باللسان وبالإيماء وبالإشارة وبالكتابة وغيرها من الأمور التي فيها تنبيه على إظهار عيوبه . فهذا التعريف الثاني أحسن لأنّ الغيبة صادقة على جميع ذلك . وقال العلامة المجلسي قدس الله سره في مرآته في شرح هذا الحديث ما هذه صورته : « وأما بحسب عرف الشرع فهو ذكر الإنسان المعيّن أو من بحكمه في غيبته بما يكره نسبته اليه وهو حاصل فيه ويعدّ

نقصاً في العرف بقصد الانتقاص والذم أو إشارة أو كناية تعريضاً أو تصريحاً » انتهى كلامه رفع مقامه . فلا غيبة في غير المعيّن وبقيد في غيبته خرج ما إذا كان ذلك في حضوره وذكر عيوبه في حضوره وإن كان مما يعدّ نقصاً في العرف أو يكون ممّا يوجب فسقاً في الشرع فتأمّل .

ثم اعلم أنه لا فرق في الحرمة بين أقسام الغيبة مما يتعلق بنقصان في البدن أو في النّسب ، أو في الخلقة ، أو في القول ، أو في الفعل ، أو في العادات ، أو في الدين ، أو في الدنيا . ويشير الى ذلك ما رواه في البحار عن مصباح الشريعة عن الصادق عليه السلام أنه قال في حديث « ووجوه الغيبة يقع بذكر عيب في الخلق والخلُق والفعل والمعاملة والمذهب والجهل وأشباهه » الحديث . قوله (ع) : « في الخَلق » كأن يقال : فلان أحول ، أو أعور ، أو هو قبيح المنظر ، أو قصير ، أو طويل ، وأشباهه . قوله (ع) : « والخُلق » كأن يقال : فلان سيء الخلق ، أو متكبر ، أو حسود ، أو جبان ، أو مُراء ، وأشباه ذلك . قوله (ع) : « والفعل » يشمل ذلك ما يتعلق بالدين والدنيا . أما بالدين فكما لو قيل : فلان تارك الصلاة ، أو شارب الخمر ، أوْ زانٍ ، وأشباه ذلك ، وأما ما يتعلق بالدنيا فكما لو قيل : فلان قليل الأدب ، كثير الكلام ، يسرف في الأكل والنوم واللبس . قوله (ع) : « والمعاملة » كما لو قيل : فلان يعامل معاملة الربوية أو يخسر في الكيل والوزن ، وغير ذلك . قوله (ع) : « وأشباهه » كذكر عيب في النّسب كما لو قيل : فلان أبوه فاسق أو خسيس أو هو رذيل النّسب وغير ذلك . وبالجملة الغيبة : أن تذكر أخاك في غيابه بما يكرهه مما يعدّ نقصاناً في العرف بقصد الانتقاص ، وقيّد بقصد الانتقاص لخروج ما اذا ذكر العيب للطبيب بقصد العلاج ، أو للسلطان بقصد الاسترحام ، أو للحاكم بقصد رفع الظلم ، وغير ذلك من الموارد التي لا يكون فيها قصد ذمّ وانتقاص ، وبعضٌ آخر قيد التعريف بقيد آخر وهو ـ كونه بحيث يعدّ نقصاناً في العرف ـ فإن لم يعدّ نقصاناً في العرف كالعيوب الشائعة بين الناس ولو كانت مخفية لم تكن من الغيبة المحرمة ، وفيه نظر ؛ لما رواه في كشف الريبة عن النبي (ص) أنه قال : « هل تدرون ما الغيبة ؟ فقالوا : الله ورسوله أعلم . قال (ص) : ذكرك أخاك بما يكره . قيل : أرأيت إن كان في أخي ما أقول ؟ قال (ص) : إن كان فيه ما تقول فقد اغتبته وإن لم يكن فيه فقد بهتّه » ، ولما رواه في الكافي بإسناده عن داود بن سرحان

قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن الغيبة قال (ع) : هو أن تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل وتبثّ عليه أمراً قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حدّ » فإطلاق هذين الخبرين يدلّ على أنّ هذا الفرض الأخير أيضاً داخل في الغيبة المحرّمة .

وأما الكلام في عِظم إثمها وفي أنها من الكبائر الموبقات فيدل عليه من الكتاب قوله تعالى في سورة الحجرات : (يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظنّ إن بعض الظنّ إثم ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً أيحبّ أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه واتقوا الله انّ الله تواب رحيم)[1] ومن السنة ما رواه في البحار عن الجابر وأبي سعيد الخدري قالا : « قال النبي (ص) : إياكم والغيبة : فإنّ الغيبة أشد من الزّنا . إنّ الرجل قد يزني ويتوب فيتوب الله عليه . وإنّ صاحب الغيبة لا يغفر له حتى يغفر له صاحبه » . وما رواه في الكافي بإسناده عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله (ع) قال (ع) : « من قال في مؤمن ما رأته عيناه وسمعته أذناه فهو من الذين قال الله عزّ وجل : (إنّ الذين يحبّون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم)[2] » . وما رواه في البحار عن أمالي الصدوق قدس الله سره بإسناده عن أمير المؤمنين (ع) أنه قال : « اجتنب الغيبة فإنها إدام كلاب النّار ثم قال : يا نوف كذب من زعم أنّه وله من حلال وهو يأكل لحوم الناس بالغيبة » الخبر . الى غير ذلك من الأخبار الكثيرة المتواترة معنى إن لم نقل لفظاً الدالة على حرمتها وعظم إثمها .

واتفق جميع المسلمين على حرمتها وأنها من المعاصي الموبقات . والعقلاء يذمّون فاعلها . فالتشكيك في كونها كبيرة مما لا يعبأ به . كما أفاده شيخنا العلّامة الأنصاري قدس الله سره في المكاسب في مبحث الغيبة ما هذه صورته : « ثم ظاهر هذه الأخبار كون الغيبة من الكبائر كما ذكره جماعة بل أشدّ من بعضها . وعُدَّ في غير واحدٍ من الأخبار من الكبائر الخيانة . ويمكن إرجاع الغيبة اليها فأيّ خيانة أعظم من التفكه بلحم الأخ على غفلة منه وعدم شعوره . وكيف كان فما سمعناه من بعض من عاصرنا من الوسوسة في عدّها من الكبائر أظنها في غير المحل » انتهى المقصود من كلامه . ثم إن سبب جعلها في الأخبار أعظم من أكثر المعاصي وجعلها أشدّ من الزّنا كما قرعنا سمعك بالنبوي المشتمل

(١) سورة الحجرات ، آية (١٢) .

(٢) سورة النور ، آية (١٩) .

على قوله (ص) : « إياكم والغيبة فإنّ الغيبة أشدّ من الزّنا » وجوه محتملة منها ما في ذيل النبوي المذكور من قول (ص) « إن الرجل قد يزني ويتوب فيتوب الله عليه وإنّ صاحب الغيبة لا يغفر له حتى يغفر له صاحبه » ومنها أنها موجبة لمفسدة كلية تنافي غرض الشارع وهو اجتماع النفوس ومعاونة بعضهم بعضاً في تحصيل أمور معاشهم ومعادهم . فإذا اغتابوا بعضهم بعضاً تحصل بينهم العداوة والبغضاء . وتختل أمورهم . كما أفاده الشهيد الثاني قدس الله سره في كتاب كشف الريبة في أحكام الغيبة بما هذا لفظه : « واعلم أن السبب الموجب للتشديد في أمر الغيبة وجعلها أعظم من كثير من المعاصي الكبيرة هو اشتمالها على المفاسد الكلية المنافية لغرض الحكيم سبحانه بخلاف باقي المعاصي . فإنها مستلزمة لمفاسد جزئية .

بيان ذلك : أنّ المقاصد المهمة للشارع اجتماع النفوس على همّ واحد وطريقة واحدة . وهي سلوك سبيل الله بسائر وجوه الأوامر والنواهي . ولا يتمّ ذلك الا بالتعاون والتعاضد بين أبناء النوع الانساني . وذلك يتوقف على اجتماع هممهم . وتصافي بواطنهم . واجتماعهم على الألفة والمحبة حتى يكونوا بمنزلة عبدٍ واحدٍ في طاعة مولاه . ولن يتمّ ذلك إلاّ بنفي الضغائن والأحقاد والحسد ونحوه . وكانت الغيبة من كل منهم مثيرة لضغنه ومستدعية منه لمثلها في حقه . لا جرم كانت ضد المقصود الكلي للشارع . وكانت مفسدة كلية ؛ ولذلك أكثر الله ورسوله من النهي عنها والوعيد عليها . وبالله التوفيق » انتهى المقصود من كلامه زيد في علوّ مقامه .

ومنها : أنها كاشفة عن خبث السريرة . وعن اتصاف فاعلها بالصفات الذميمة . كما سيأتي إن شاء الله تعالى . إنّ من جملة الأسباب الباعثة على الغيبة والحسد والعجب والمباهاة . وغيرها من الصفات الذميمة بخلاف أكثر المعاصي فإنها ناشئة من غلبة القوّة الشهوية أو الغضبية اللتين خلقهما الله تعالى في الانسان لمصالح كثيرة ومآرب شتى فلعلّ عظم إثم الغيبة لعظم منكشفها بالفتح . لا لنفسها فقط . والترهيب منها . والتشديد على فاعلها لعلّه لقلع مادتها وسببها عن النفس .

وأما الكلام في الجهات الباعثة على ارتكابها فيقع من وجهين . الأول : فيما يكون مقتضياً لحدوثها في عموم الناس . والثاني : فيما يكون سبباً لعدم اجتناب أكثر المتّسمين

بالعلم والمتّصفين عند العامة بالفضل والقدس منها مع اجتنابهم من كثير من المحرمات مثل شرب الخمر والزّنا وغيرهما . وترى أنهم في محاوراتهم ومجالسهم يتفكهون بها من غير التفات الى كونها من المحرمات الموبقة . أما الأول فنقول : قد عدّ من الأسباب الباعثة على الغيبة عشرة أشياء ، كما يشير الى ذلك ما رواه في البحار عن مصباح الشريعة ، عن الصادق عليه السلام في آخر حديث طويل أنه قال : « وأصل الغيبة يتنوع بعشرة أنواع : شفاء غيظ ، ومساعدة قوم ، وتهمة ، وتصديق خبر بلا كشفه ، وسوء ظن ، وحسد ، وسخرية ، وتعجّب ، وتبرّم ، وتزين . فإن أردت السلامة فاذكر الخالق لا المخلوق فيصير لك مكان الغيبة عبرة ومكان الإثم ثواباً » . ونشير الى تفصيل بعضها إجمالاً ، ونترك الباقي حباً للاختصار ، وإن شئت أن تطّلع على تفصيل جميعها فراجع الى ما ذكره الشهيد الثاني قدس الله سره في كشفه ، والغزالي في إحيائه ، وغيرهما في المطوّلات .

فنقول : لعل المراد من قوله (ع) : « وتهمة » اتهام من يريد أن يشهد على شخص بعد فيبادر ذلك الشخص قبل ذلك بذكر ما فيه من قبائح أعماله وأخلاقه ويطعن فيه كي يسقط شهادته عن الاعتبار . ومن قوله (ع) : « تصديق خبر بلا كشفه » ذكر عيوب مؤمن بمحض السماع عن الغير من غير كشف عن حاله من كونه صادقاً في دعواه أو كاذباً فيه . قال في كشف الريبة ما ملخصه : إن المراد بتصديق الخبر بلا كشفه رفع ما ينسب اليه فيريد أن يتبرأ منه فيذكر من نقله أو يذكر غيره الذي كان مشاركاً له في الفعل ليكون عذراً له . والمراد بسوء الظنّ : التصنّع والمباهاة بأن يرفع نفسه بتنقيص الغير وإثبات أفضليته منه . انتهى ما لخصناه من كلامه زيد في علو مقامه . ولا يخفى عليك ما فيه ؛ إذ هاتان الفقرتان من الحديث لا تدلان على ما ذكره قدس الله سره فتأمل . فلعلّ المراد بسوء الظنّ أن سوء الظنّ بالمؤمن يصير سبباً لذكر عيوبه . ولعل المراد من قوله (ع) : « وتعجّب » الإعجاب بالنفس واستحقار الغير والاستهتار به . ومن قوله (ع) : « وتبرّم » استحكام أمره وإتقانه في استهزاء الغير وتوهينه . قال قدس الله سره في كشف الريبة ما هذه صورته : « التاسع وهو مأخذ دقيق ربما يقع فيه الخواص وأهل الحذر من مزالّ اللسان وهو أن يغنم بسبب ما يبتلى به فيقول : يا مسكين فلان قد غمّني أمره ، وما ابتلي به ، ويذكر سبب الغمّ فيكون صادقاً في اغتمامه ويلهيه الغمّ عن الحذر عن ذكر اسمه فيذكره بما يكرهه فيصير به مغتاباً فيكون غمّه ورحمته خيراً

ولكنه ساقه الى شرّ من حيث لا يدري والترحم والتغمّم ممكن من دون ذكر اسمه ونسبته إلى ما يكره فيهيجه الشيطان على ذكر اسمه ليبطل به ثواب اغتمامه وترحمه » انتهى .
وفيه أنّ هذا المعنى مخالف للمعنى اللغوي لأن التبرّم نقيض التنقض قال في المجمع : أبرم الأمر : أي أحكم . وأبرم الحبل إذا أحكم فتله . ومنه القضاء المُبرَم . الى أن قال : الإبرام في الأصل : فتل الحبل والنقض بالضاد المعجمة نقيضه . انتهى . فهذا المعنى مخالف للترحم والتغمّم إلا بضرب من المجاز ولا يخفى عليك أنه بناء على ما في النسخة الأخرى من كون التاسع من أسباب الغيبة الترحم بدل التبرم لا يرد عليه ما ذكرناه . ولكنه الموجود في كشف الريبة . ولعل المراد من قوله (ع) : « وتزيّن » خدعة النفس في اغتياب فاعل المنكر بأن يغضب لله تعالى لفعله فيظهر غضبه ويذكر اسمه مع فعله المنكر في غيابه مع أنه يجب عليه أن يظهر غضبه في حضوره . وينهى عن فعله المنكر بموازينه أو يذكر فعله في غيابه ويكون غرضه أن يسمع ذلك فيرتدع عن فعله المنكر . وأما الكلام فيما يكون سبباً لعدم اجتناب أكثر المعروفين عند العوام بالقدس والعلم عنها .

فنقول : يحتمل لذلك وجوه . منها : الغفلة عن حرمتها وعظم إثمها . ومنها : أنها لا تضرّ ولا تخل عرفاً بمراتبهم وشؤوناتهم ورئاساتهم وعظمتهم عند النفوس لخفاء قبحها عند الجهال ؛ ولذا ترى أنهم يتركون المعاصي الكثيرة التي هي أخفّ منها . ولا يتركون الغيبة مع أنها أشد منها لإخلالها بحقين وهما حق الله تعالى . وحق الناس . بخلاف أكثر المعاصي لأن فيها إخلالاً بحق الله سبحانه فقط ؛ وسبب اجتنابهم عن كثير من المعاصي مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وغيرها . وعدم اجتنابها عن ظهور فحش تلك العامة وسقوط محلهم بها لديهم وخفاء فحش الغيبة على من يرومون المنزلة عنده . ومنها : أنّ تعدد أسبابها وتكثّرها موجب لكثرة وقوعها ؛ بخلاف أكثر المعاصي لأن لوقوعها سبباً واحداً ؛ مثلاً الزنا له سبب واحد وهو غلبة القوة الشهوية . وكذا شرب الخمر . وأكل مال الحرام وغيرهما من المعاصي فإنها تنبعث من غلبة إحدى القوى بخلاف الغيبة . فإن لها أسبابا متعددة كما قد عرفت من أن لوقوعها عشرة أسباب بل أزيَد . ولا يخلو من جميعها أحد إلا من يريد الله تعالى أن يذهب عنه الرّجس ويطهره عن الأدناس وهم الذين قال الله سبحانه في شأنهم : (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرّجس أهل البيت

ويطهركم تطهيراً)[1] وأنت خبير بأن ماله سبب واحد أو سببان يكون أقل وقوعاً من الشيء الذي لوجوده أسباب متعددة متكثّرة . ومنها : عدم احتياجها على حصول مقدمات وكون وجودها ووقوعها أسهل مؤنة من غيرها من المعاصي ؛ لأن أكثرها متوقفة على تحصيل مقدمات عديدة . وكلّ ما كان كذلك أي يكون سهل المؤنة يتكثّر وجوده ؛ ولذا ترى أن جميع المعاصي المتعلقة باللسان كالكذب والنميمة والافتراء والبهتان والسبّ واللعن وغيرها أيضاً كذلك أي يتكثّر وجودها . ومنها : التعوّد على إتيانها قبل أن يعلم قبحها وحرمتها . وهذه العادة ناشئة من شيوع الاغتياب بين الناس من غير نكير وعدم عدّها من القبائح أصلاً ؛ ولذا جرت العادة على عدم النهي عنها . فإن نهى عنها واحد يستثقلونه ويعيبونه . وكل شيء يكون كذلك يشيع وقوعه ووجوده لا محالة . فهذه أسباب خمسة لشيوع الغيبة بين الناس . والسببان الأولان مختصانِ بالمتّسمين بالعلم والقدس عند العوام . وسائرهما من الأسباب مشترك بينهم وبين سائر الناس فالحصر المستفاد من كلام الشهيد الثاني قدس الله سره في كشفه حيث قال ما صورته : « والسبب المقدم لهم على ذلك دون غيره من المعاني الواضحة إما الغفلة عن تحريمه . وما ورد فيه من الوعيد والمناقشة في الآيات والروايات . وهذا هو السبب الأقل لأهل الغفلات ؛ وإما لأن مثل ذلك في المعاصي لا يخل عرفاً بمراتبهم ومنازلهم من الرئاسات » الى آخر ما أفاده قدس الله سره .

وإن كان مخصوصاً بطائفة خاصة دون عموم الناس . كما يستفاد ذلك من صدر كلامه أظنه في غير محلّه ؛ لِما قد عرفت من أنّ السببين الأولين مختصانِ بهم . وسائرهما من الأسباب مشترك بينهم وبين غيرهم من الناس . فتأمل .

وأما الكلام في مستثنياتها فنقول : قال في كشف الريبة ما هذا لفظه : « اعلم أن المرخّص في ذكر مساءة الغير هو غرض صحيح في الشرع لا يمكن التوصل اليه إلا به فيدفع ذلك إثم الغيبة . وقد حصروها في عشرة :

الأول : التظلّم . فإن من ذكر قاضياً بالظلم والخيانة وأخذ الرشوة كان مغتاباً عاصياً فأما المظلوم من جهة القاضي فله أن يتظلم الى من يرجو منه إزالة ظلمه وينسب

---

(١) سورة الاحزاب . آية (٣٣) .

القاضي الى الظلم ، إذ لا يمكنه استيفاء حقه الا به . وقد قال (ص) : « لصاحب الحق مقال » وقال (ص) : « مطلُ الغنيّ ظلم » وقال « مطلُ الواحد يحلّ عرضه وعقوبته » انتهى . أقول : إن الظاهر من اطلاق الأدلة كقوله تعالى : (لا يحبّ الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم)[1] بضميمة ما ورد في تفسيره ، في تفسير القمّي قدس الله سره على ما حكي عنه من قوله (ع) : أي لا يحب أن يجهر الرجل بالظلم والسوء ويظلم الا من ظُلم . وما رواه في البحار عن تفسير العياشي ، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى : (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم) قال : من أضاف قوماً فأساء ضيافتهم فهو ممن ظلم فلا جناح عليهم فيما قالوا فيه . وروى أبو الجارود عنه (ع) قال : الجهر بالسوء من القول أن يذكر الرجل بما فيه جواز اغتياب الظالم فيما ظلم مطلقاً ، سواء كانت عند من يرجو استيفاء حقه منه أم لا . فتدبر . وروى في المجمع على ما حكي عنه أنّ الضيف ينزل بالرجل فلا يحسن ضيافته ، فلا جناح عليه في أن يذكر سوء ما فعله . ويؤيد ما ذكرناه من الجواز مطلقاً ما أفاده شيخنا العلامة الأنصاري قدس الله سره في المتاجر من أنّ في منع المظلوم من هذا الذي هو نوع من التشفي حرجاً عظيماً ؛ ولأنّ في تشريع الجواز مظِنّة ردع للظالم وهي مصلحة خالية عن مفسدة فيثبت الجواز ، لأن الأحكام تابعة للمصالح . ويؤيده ما تقدم من عدم الاحترام للإمام الجائر بناءً على أنّ عدم احترامه من جهة تجاهره والا لم يذكره في مقابل الفاسق المعلن بالفسق . انتهى المقصود من كلامه زيد في علوّ مقامه . ولكنه قدس الله سره قد رجع في آخر هذه المسألة عن ذلك وقال : « ومع ذلك كله فالأحوط عدُّ هذه الصورة من الصور العشر المتقدمة التي رُخّص فيها في الغيبة لغرض صحيح أقوى من مصلحة احترام المغتاب » انتهى .

وأيضاً إطلاق ما روي عن النبي (ص) من قوله (ص) : « لصاحب الحق مقال » يدلّ على أنّ اغتياب الظالم فيما ظلم جائز مطلقاً ، ولكن مع ذلك كله الأحوط تركه لأن القدر المتيقن من تخصيص عمومات حرمة الغيبة التظلم عند من يرجو منه رفع الظلم عنه ، واستيفاء حقه منه لا مطلقاً ، ولأنّ ذلك موضع غرور النفس وخدعة الشيطان ، وكثيراً ما يلتبس الأمر على الانسان فيتوهم فعل ما ينافي طبعه ظلماً عليه فيتعاطى

(١) سورة النساء ، آية (١٤٨) .

الغيبة . فالأحوط إن لم يكن أقوى عدمُ جوازه على الاطلاق . والاقتصار في التظلّم عند من يرجو منه رفع الظلم عنه .

ثم قال قدس الله سره في كشف الريبة :

الثاني : الاستعانة على تغيير المنكر ورد العاصي الى منهج الصلاح . ومرجع الأمر في هذا الى القصد الصحيح . فإن لم يكن ذلك هو المقصود كان حراماً .

الثالث : الاستفتاء ، كما تقول للمفتي : قد ظلمني أبي وأخي فكيف طريقي في الخلاص ؛ والأسلم هنا التعريض بأن تقول ما قولك في رجل ظلمه أبوه أو أخوه ؟ وقد روي أنَّ هنداً قالت للنبي (ص) : إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني ما يكفيني أنا وولدي افآخذ من غير علمه ؟ فقال (ص) : خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف . فذكرت الشحّ والظلم لها وولدها ولم يزجرها رسول الله (ص) إذ كان قصدها الاستفتاء .

الرابع : تحذير المسلم من الوقوع في الخطر والشرّ . ونصح المستشير فإذا رأيت متفقهاً يتلبس بما ليس من أهله فلك أن تنبه الناس على نقصه وقصوره عما يؤهّل نفسه له . وتنبّههم على الخطر اللاحق لهم بالانقياد إليه . وكذلك إذا رأيت رجلاً متردداً إلى فاسق يخفي أمره وخفت عليه من الوقوع بسبب الصحبة فيما لا يوافق الشرع فلك أن تنبّهه على فسقه مهما كان الباعث لك الخوف على إفشاء البدعة وسراية الفسق . وذلك موضع الغرور والخديعة من الشيطان ؛ إذ قد يكون الباعث على ذلك الحسد له على تلك المنزلة فيلبس عليك الشيطان ذلك بإظهار الشفقة على الخلق . وكذلك إذا رأيت رجلاً يشتري مملوكاً وقد عرفت المملوك بعيوب منقصة فلك أن تذكرها للمشتري فإنّ في سكوتك ضرراً للمشتري . وفي ذكرك ضرراً للعبد لكن المشتري أولى بالمراعاة . ولتقتصر على العيب المنوط به ذلك الأمر ؛ فلا تذكر في عيب التزويج مايخل في الشركة أو المضاربة أو السفر مثلاً بل تذكر في كل أمر مايتعلق بذلك الأمر ولا يتجاوزه قاصداً نصح المشتري لا الوقيعة . ولو علم أنه يترك التزويج بمجرد قوله : لا يصلح لك فهو الواجب . فإن علم أنّه لا ينزجر إلا بالتصريح بعيبه فله أن يصرّح به . قال النبي (ص) : « أترعون عن ذكر الفاجر حتى يعرفه الناس اذكروه بما فيه يحذره الناس »

وقال لفاطمة بنت قيس حين شاورته في خطابها : « أمّا معاوية فرجل صعلوك لا مال له . وأما أبو جُهم فلا يضع العصا عن عاتقه » .

الخامس : الجرح والتعديل للشاهد والراوي ومن ثم وضع العلماء كتب الرجال ، وقسموهم إلى الثقات والمجروحين . وذكروا أسباب الجرح غالباً . ويشترط إخلاص النصيحة في ذلك كما مرّ بأن يقصد في ذلك حفظ أموال المسلمين وضبط السنة وحمايتها عن الكذب . ولا يكون حامله العداوة والتعصب . وليس له إلا ذكر ما يخلّ بالشهادة والرواية منه . ولا يتعرض لغير ذلك مثل كونه ابن ملاعنة أو شبهة اللهم إلا أن يكون متظاهراً بالمعصية كما سيأتي .

السادس : أن يكون المقول فيه به مستحقاً لذلكِ لتظاهره بسببه . كالفاسق المتظاهر بفسقه بحيث لا يستنكف من أن يذكر بذلك الفعل الذي يرتكبه فيذكر بما هو فيه . قال رسول الله (ص) : « من ألقى جلباب الحياء عن وجهه فلا غيبة له » وظاهر الخبر جواز غيبته . وإن استنكف من ذكر ذلك الذنب . وفي جواز اغتياب مطلق الفاسق احتمال ناشئ من قوله « لا غيبة لفاسق » وردّ بمنع أصل الحديث أو بحمله على فاسق خاص أو بحمله على النهي وإن كان بصورة الخبر . وهذا هو الأجود إلا أن يتعلق بذلك غرض ديني ومقصد صحيح يعود على المغتاب بأن يرجو ارتداعه عن معصية بذلك فيلحق بباب النهي عن المنكر » انتهى كلامه رفع مقامه .

أقول : المتجاهر بالفسق إما أن يكون متجاهراً في أكثر أنواع المعاصي وأكبرها وإن كان غير متجاهر في بعضها ويكون بحيث لا يعبأ بإفشائها لعدم كونها قبيحاً عنده . فمن كان كذلك فالظاهر أنه تجوز غيبته مطلقاً فيما تجاهر به وفي غيره وإن كان يكره ذلك لكونه مذمة له . لأنه يصدق عليه أنه ممن ألقى جلبابِ الحياء عن وجهه فلا احترام له . ويدل على ذلك قوله (ع) في رواية هارون الجُهم : « إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة » والمتجاهر بالفسق وإن كان صادقاً على من تجاهر في نوع واحدٍ من المعاصي إلا أنّ إطلاق الكلام ينصرف إلى من كان متجاهراً في أعظم المعاصي وأكثرها . وإطلاق قوله (ع) « فلا حرمة له ولا غيبة » مقيد بمن كان كذلك ؛ لأنه حينئذٍ لا يبالي بظهور المعاصي حيثما اتفق ؛ لعدم اهتمامه بالنواميس الشرعية ؛ فلذا لا احترام

له في نظر الشارع . ولعلّه يشير إلى ذلك قوله (ع) في رواية أبي البختري : « ثلاثة ليس لهم حرمة : صاحبة هوى مبتدع . والإمام الجائر . والفاسق المعلن بفسقه » لأن المتبادر من الفاسق المعلن بفسقه من كان لا يبالي بظهور أنواع المعاصي منه ـ وإما أن يكون متجاهراً في نوع واحد من المعاصي كبيرة كانت أو أكبر فالظاهر أنه تجوز غيبته في خصوص ذلك ما لم يكن في مقام ذمّه وتوهينه إذ إهانة المؤمن محرمة . خرج منه المتجاهر بالفسق . والظاهر أنّ المتجاهر هو من كان لا يعبأ بإفشاء أكثر المعاصي وأكبرها منه . وبناءً على ذلك يمكن إدخال المتجاهر بنوع واحد من المعاصي فيمن يكون ساتراً لعيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ماوراء ذلك من عثراته وعيوبه . كما ورد الحديث بذلك في أخبار باب العدالة . فالقول بجواز غيبة مطلق المتجاهر بالفسق مطلقاً ضعيف لا نصراف الأدلة عن ذلك . وللزوم تخصيص الأكثر في عمومات حرمة الغيبة ؛ لأنك ترى أنّ أكثر المؤمنين يتجاهرون في بعض المعاصي كمثل الغيبة ونحوها ولا يعبؤون بها للمسامحة في أمرها أو الغفلة عن كونها كبيرة موبقة أو غير ذلك . فإن جوزنا غيبتهم بمجرد ذلك مطلقاً لزم جواز غيبة أكثر الناس مطلقاً . ولا إشكال في عدم جوازها كذلك . وبعبارة أخرى : المطلقات الدالة على حرمة الغيبة تشمل المتجاهر وغيره . والمقيدات الدالة على تقييدها بغير المتجاهر تدلّ على جواز غيبة مطلق الفاسق المعلن بفسقه مطلقاً أي لها إطلاق من جهتين . الأولى : من جهة التجاهر بالفسق أي سواء كان متجاهراً في بعض المعاصي أو في جلّها . الثانية : من جهة جواز غيبته سواء كانت فيما تجاهر فيه أو في غيره . ولا يجوز إبقاؤه على إطلاقه للزوم تخصيص الأكثر في عمومات حرمة الغيبة فلا بدّ من التصرف فيها إما بأن نقيد إطلاق قوله (ع) : « فلا غيبة له » بخصوص ما تجاهر به لا مطلقاً . وإما بأن نقيد قوله (ع) « والفاسق المعلن بفسقه » وكذا قوله (ع) : « إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة » بمن كان متجاهراً في أكثر المعاصي وأعظمها لا مطلقاً . وهذا هو الأظهر ؛ لقوله (ص) : « من ألقى جلباب الحياء عن وجهه فلا غيبة له » ضرورة أنّ من تجاهر ببعض المعاصي وتستّر في جلها لا يصدق عليه أنه ممّن ألقى جلباب الحياء عن وجهه . وأيضاً المتجاهر بالفسق وإن كان يشمل من تجاهر ببعض المعاصي إلا أنّ المتبادر منه عند العرف خصوص من كان متجاهراً في أكثر المعاصي لا مطلقاً كما قد عرفت . وأيضاً يستفاد ذلك من قوله (ع) :

« فلا حرمة له » إذ نفي الحرمة منه مطلقاً لا يجوز إلا إذا لم يعبأ بإفشاء جلّ المعاصي ؛ لأنه حينئذٍ لا يبقى له احترام في نظر الشارع أصلاً لهتكه حرمة الاسلام بل يمكن أن يقال : إنّ خروج المتجاهر في أعظم المعاصي من عمومات حرمة الغيبة بنحو التخصص لا التخصيص ؛ لأن حرمة الغيبة إنما تكون لحرمة المؤمن ولعدم إفشاء عيوبه . ولا ريب في أن المتجاهر الذي يكون كذلك لا احترام له ؛ فليتأمل .

وقال العلامة الأنصاري قدس الله سره في المتاجر ماهذه صورته : « وهل يجوز اغتياب المتجاهر في غير ماتجاهر به ؟ صَرح الشهيد الثاني وغيره بعدم الجواز . وحكي عن الشهيد أيضاً . وظاهر الروايات النافية لا حترام المتجاهر وغير الساتر هو الجواز واستظهره في الحدائق من كلام جملة من الأعلام . وصرح به بعض الأساطين . وينبغي إلحاق ماتستر به بما تجاهر فيه إذا كان دونه في القبح ؛ فمن تجاهر باللواط ـ العياذ بالله ـ جاز اغتيابه بالتعرض للنساء الأجانب . ومن تجاهر بقطع الطرق جاز اغتيابه بالسرقة . ومن تجاهر بكونه جلاد السلطان يقتل الناس وينكلهم جاز اغتيابه بشرب الخمر . ومن تجاهر بالقبائح المعروفة جاز اغتيابه بكل قبيح . ولعل هذا هو المراد بمن ألقى جلباب الحياء لا من تجاهر بمعصية خاصة وعدّ مستوراً بالنسبة إلى غيرها » إلى أن قال قدس الله سره : ولو كان متجاهراً عند أهل بلده أو محلته مستوراً عند غيرهم هل يجوز ذكره عند غيرهم . ففيه إشكال من إمكان دعوى ظهور روايات الرخصة فيمن لا يستنكف عن الاطّلاع على عمله مطلقاً فرُبَّ متجاهر في بلد متستر في بلاد الغربة أو في طريق الحج والزيارة لئلا يقع عن عيون الناس . وبالجملة فحيث كان الأصل في المؤمن الاحترام على الاطلاق وجب الاقتصار على ما تيقن خروجه ؛ فالأحوط الاقتصار على ذكر المتجاهر بما لا يكرهه لو سمعه . ولا يستنكف من ظهوره للغير . نَعَمْ . لو تاذى من ذمّه بذلك دون ظهوره لم يقدح في الجواز ؛ ولذا جاز سبّه بما لا يكون كذبا . وهذا هو الفارق بين السبّ والغيبة ؛ حيث إن مناط الأول المذمّة والتنقيص فيجوز . ومناط الثاني إظهار عيوبه فلا يجوز إلا بمقدار الرخصة » انتهى المقصود من كلامه زيد في علوّ مقامه .

ثم قال في كشف الريبة : « السابع : أن يكون الإنسان معروفاً باسم يعرب عن عيبه كالأعرج والأعمش فلا إثم على من يقول ذلك . كأن يقول : روى أبو الزّناد الأعرج عن سليمان الأعمش . ومايجري مجراه فقدنقل العلماء ذلك لضرورة التعريف . ولأنه

صار بحيث لا يكرهه صاحبه لو علمه بعد أن صار مشهوراً به . والحق ماذكره العلماء المعتمدون من ذلك يجوز التعويل فيه على حكايتهم . وأما ذكره عن الأحياء فمشروط بعلم رضا المنسوب إليه لعموم النهي . وحينئذٍ يخرج عن كونه غيبة . وكيف كان فلو وجد عنه معدلاً وأمكنه التعريف بعبارة أخرى فهو أولى . ولذلك يقال للأعمى : البصير عدولاً عن اسم النقص .

الثامن : لو اطّلع العدد الذين يثبت بهم الحدّ والتعزير على فاحشة جاز ذكرها عند الحكام بصورة الشهادة في حضرة الفاعل وغيبته . ولا يجوز التعرض إليها في غير ذلك إلا أن يتجه فيه أحد الوجوه الأخر .

التاسع : قيل : إذا علم اثنان من رجل معصية شاهداها . فأجرى أحدهما ذكرها في غيبة ذلك العاصي جاز ؛ لأنه لا يؤثر عند السامع شيئاً . وإن كان الأولى تنزيه النفس واللسان عن ذلك لغير غرض من الأغراض المذكورة خصوصاً مع احتمال نسيان المقول له لتلك المعصية أو خوف اشتهارها عنهما .

العاشر : إذا سمع أحد مغتاباً لآخر . وهو لا يعلم استحقاق المقول عنه للغيبة ولا عدمه قيل : لا يجب نهي القائل لإمكان استحقاق المقول عنه فيحمل فعل القائل على الصحة ما لم يعلم فساده ؛ لأن ردعه يستلزم انتهاك حرمته وهو أحد المحرمين . والأولى التنبيه على ذلك إلى أن يتحقق المخرج منه لعموم الأدلة وترك الاستفصال فيها . وهو دليل إرادة العموم حذراً من الإغراء بالجهل ولأن ذلك لو تمّ لتمشّى فيمن يعلم عدم استحقاق المقول عنه بالنسبة إلى السامع لاحتمال اطّلاع القائل على ما يوجب تسويغ مقاله . وهو يهدم قاعدة النهي عن الغيبة . وهذا الفرد يستثنى من جهة سماع الغيبة . وقد تقدم أنه إحدى الغيبتين . وبالجملة فالتحرز عنها من دون وجه راجح في فعلها فضلاً عن الإباحة أَوْلَى لتتّسم النفس بالأخلاق الفاضلة . ويؤيده إطلاق النهي فيما تقدم لقوله (ص) : « أتدرون ماالغيبة ؟ قالوا : الله ورسوله أعلم . قال : ذكرك أخاك بما يكره » وأما رجحانها كردّ المبتدعة . وزجر الفَسَقَة . والتنفير عنهم . والتحذير من اتباعهم فذلك يوصف بالوجوب مع إمكانه فضلاً عن غيره . والمعتمد في ذلك كله على المقاصد فلا يغفل المتيقظ عن ملاحظة مقصده وإصلاحه . والله الموفق » انتهى كلامه رفع مقامه . وإنما

نقلنا جميع مستثنيات الغيبة من كشف الريبة لئلاّ نتجشّم تغيير العبارة إذ المقصد واحد .

ثم اعلم أنّ الظاهر من الأدلة اختصاص الحرمة بغيبة المؤمن . أمّا الآية المباركة فلأنها خطاب للمؤمنين بأن لا يغتب بعضهم بعضاً مع التصريح في ذيلها بذكر الأخ ، والمراد به الأخ الديني كما لا يخفى . وأما الأخبار ففي بعضها التصريح بالأخ والمراد به أيضاً الأخوّة في الدين كما هو الظاهر ، وفي بعضها التصريح بالإيمان ، وإطلاق بعضها مقيد بغيرها . على أنه لا شك في أن حرمة الغيبة إنما تكون لحرمة المؤمن وعدم هتك ستره ، ولا حرمة لغير المؤمن عند الشارع . وأيضاً يظهر من الأخبار الكثيرة جواز سبّ غير المؤمن ولعنه والبراءة منه ، منها مارواه في الكافي بإسناده عن أبي عبد الله (ع) قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : إذا رأيتم أهل الرّيب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم ، وأكثروا من سبّهم والقول فيهم والوقيعة . وباهتوهم كي لا يطغوا في الفساد في الإسلام ، ويحذرهم الناس ولا يتعلمون من بدعهم يكتب الله لكم بذلك الحسنات ويرفع لكم به الدرجات في الآخرة » فإذا جاز سبّهم ولعنهم جازت غيبتهم بالأولوية ، فثبت أنّ حرمة الغيبة مختصة بما إذا كان المغتاب بالفتح مؤمناً ، ولا تشمل غيرهم من فرق المسلمين . وهل الحكم مختص بالمؤمن العادل أو يعمّ الفاسق والعادل ؟ ذهب الأكثر على التعميم وبعض على التخصيص بالعادل . والأظهر كما قد مرّ التفصيل بين الفاسق المعلن بالفسق بالنسبة إلى أكثر المعاصي وأقبحها وأكبرها وبين غيره بأن يقال : إنَّ من لا يبالي بظهور المعاصي منه تجوز غيبته . ومن يستنكف من ظهورها بحيث يصدق عليه أنه ساتر لعيوبه فلا تجوز غيبته .

نعم ، إن تجاهر ببعض المعاصي تجوز غيبته في خصوص ذلك ؛ لأن الغرض أنه لا يكره عن إفشائها . ولكن القدر المتيقن من الجواز هو مالم يكن في مقام ذمّه وإيذائه وتوهينه ، فإن كان كذلك فلا دليل على جوازها ؛ لأن أدلة جواز غيبة المتجاهر لا تشمله ، كما مرّ بيانه فيما تقدم فراجع إليه .

وأمّا الكلام في حرمة استماعها ، فيدل عليها مارواه في البحار بإسناده عن تفسير فرات بن إبراهيم ، عن عبد الأعلى ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وآله : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجلس في مجلس يسبّ فيه

إمام أو يغتاب فيه مسلم . إنّ الله يقول في كتابه : (وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا)[1] إلى قوله (مع القوم الظالمين) » . ومارواه في كشف الريبة عن رسول الله (ص) أنه قال : « المستمع أحد المغتابين » . ومارواه فيه أيضاً عن عليّ (ع) : « السامع أحد المغتابين » . والظاهر أن المراد بالسامع المستمع الذي يستمع الغيبة على وجه الرضا . وأما الذي يسمع الغيبة اتفاقاً ولم يقدر على الإنكار والرد باللسان ولكن أنكرها بقلبه فلا يصدق عليه أنه أحد المغتابين ولم يتوجه إليه . ثم هذا إن كان المراد من قوله (ص) : « المستمع أحد المغتابين » أنه أحد المغتابين من حيث الإثم وارتكاب الحرام . ولكن يمكن أن يكون المراد من قوله (ص) : « المستمع أحد المغتابين » أنه أحد أجزاء علل وجود الغيبة فلا تتمّ ولا تتحقق الغيبة إلا بالاستماع ؛ لأن المستمع هو العلة القابلة لها . كما أنّ المتكلم بها هو العلة الفاعلة لحصولها . ولا ريب في أنّ الشيء مالم تتحقق علته التامة لم يتحقق وجوده . ويمكن أن يكون المراد أن أثر الغيبة الذي هو إشاعة العيوب لم يتحقق إلا بوجود المستمع ضرورة أنّه لو لم يكن أحد يستمع الغيبة لم يتحقق وجودها ؛ ولم سلّم تحققها لا يكون لوجودها أثر أصلًا . فهي كالمعدوم لانتفاء أثره . ولا يخفى عليك أنه بناء على الاحتمالين الأخيرين لقوله (ص) : « المستمع أحد المغتابين » يبقى الكلام على إطلاقه . ولا نحتاج إلى تقييده بكونه على وجه الرضا وغيره . اللهم إلا أن يقال : إنهما خلاف الظاهر ؛ لأن الظاهر منه أنه (ص) في مقام بيان الترهيب والمنع عن الاستماع وأنّ المستمع يشترك مع المغتاب في الإثم . وكيف كان فيجب على السامع أن يكره الغيبة بقلبه . وأن ينهي المغتاب عنها إن قدر عليه واجتمع له سائر شرائط النهي عن المنكر المذكورة في محله . وإلا فيكرهها بقلبه ويعرض عن المغتاب . ويحفظ نفسه عن الاستماع مهما أمكنه فقد وردت أخبار مستفيضة في وجوب رد الغيبة وإنكارها . وفي فضيلة إعانة المسلم بردّ الغيبة عنه . فمنها مارواه في البحار بإسناده عن النبي (ص) أنه قال في حديث : « ألا ومَن تطوّل على أخيه في غيبة سمعها فيه في مجلس ردّ الله منه ألف باب من السوء في الدنيا والآخرة . فإن هو لم يردّها وهو قادر على ردّها كان عليه كوِزر من اغتابه سبعين مرةً » . ومنها مارواه في كشف الريبة . عنه (ص) أنه قال : « من أذِلّ عنده مؤمن وهو يقدر على أن ينصره أذلّه الله تعالى يوم

---

(١) سورة الأنعام . آية (٦٨) .

القيامة على رؤوس الخلائق » إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الدالة على أن المستمع لا يتخلص من الإثم إلا بردّها وإنكارها مهما أمكنه . ويدل على فضيلة ردّ الغيبة مارواه في البحار بإسناده عن أبي عبد الله (ع) أنه قال : « قال رسول الله (ص) : من ردَّ عن عرض أخيه المسلم وجبت له الجنة البتة » ومارواه فيها أيضاً بإسناده عن أبي جعفر (ع) أنه قال : « من اغتيب عنده أخوه المؤمن فنصره وأعانه نصره الله تعالى في الدنيا والآخرة . ومن اغتيب عنده أخوه المؤمن فلم ينصره ولم يدفع عنه وهو يقدر على نصرته وعونه خفضه الله تعالى في الدنيا والآخرة » . وقال الشهيد الثاني قدس الله سره في كشفه . في جملة كلام له . ماهذا لفظه : « فالمستمع لا يخرج من إثم الغيبة إلا بأن ينكر بلسانه . فإن خاف فبقلبه . وإن قدر على القيام أو قطع الكلام بكلام غيره فلم يفعله لزمه ولو قال بلسانه : « اسكت. وهو يشتهي ذلك بقلبه فذلك نفاق وفاحشة أخرى زائدة لا يخرجه عن الإثم مالم يكرهه بقلبه » انتهى المقصود من كلامه زيد في علو مقامه .

أقول : قوله قدس الله سره « لا يخرجه عن الإثم » الخ إن كان المراد منه إثم الاستماع كما هو الظاهر من كلامه ففيه أنَّ القدر المتيقن من وجوب الردّ والإنكار على المستمع هو الذي يقطع به الكلام . ويحفظ به عرض المؤمن . وهو يحصل بإنكاره اللساني . وأما كونه بقلبه راضياً بها أوّلا ما لم يظهر منه مايشعر بكونه راضياً بها أو مايكون موجباً لنشاط المغتاب بالكسر في بيان الغيبة . كإظهار التعجب وغيره ـ فلا مدخلية له في حكم الاستماع كما لا يخفى . وإن كان مراده قدس الله سره أنه حينئذٍ لا يخرج عن الإثم الذي يحصل عن النفاق ففيه أنه لو سلّمنا أنّ النفاق موجب للإثم مطلقاً فنقول : إن حرمة النفاق وقبحه مطلب آخر لا مدخلية له بما نحن فيه أصلاً . وإن كان المراد الإثم الحاصل بسبب الرضا بالغيبة الذي قد دلّت الأخبار الكثيرة على أنّ الراضي بعمل قومٍ شريكهم في العمل والأجر والإثم فهو أيضاً مطلبٌ آخر لا مدخلية له بما نحن فيه ؛ لأن حرمة الاستماع شيء وراء ذلك اللهم إلا أن يكون مراده قدس الله سره مطلق الإثم الحاصل بسبب الغيبة . فحينئذٍ لكلامه قدس الله سره وجه ؛ لأنّ من جملة الإثم الحاصل بسببها الإثم الذي يحصل بسبب الرضا به . فتدبر .

وأما الكلام في علاجها والاعتياد على تركها فنقول :

اعلم أنّه يصعب على غالب أفراد الإنسان أن يمنع لسانه عن الغيبة ؛ لما مرَّ من أنَ لوجود الغيبة أسباباً متعددة . وأنّ التكلم بها لا يحتاج إلى مؤونة زائدة عن لقلقة اللسان مع مافيها من التذاذ النفس الأمارة بها ؛ فلذا صارت شائعة بين الناس من غير نكير من أحد بحيث صارت لهم عادة من العادات ـ والعادة كالطبيعة الثانية ـ حتى إنه توهَم بعض العوام أن تركها بالكلية متعذّر . فلما كان الأمر كذلك يحتاج الإمساك عنها إلى مجاهدات شاقة مع النفس في قلع أسبابها فيعالجها بما هو ضدها . كما هو الشأن في كل واحدة من الأمراض الروحانية والجسمانية . فمن جملة أسبابها : الغفلة . فعلاج الغفلة التذكر والتدبر في أنّ فيها سخط الملك الجبار . وهو موجب لدخول النار . وفيها التعرض لمقت الله تعالى . وأنها موجبة لعذابه . وقد جعل الله سبحانه فاعلها شبيهاً بآكل الميتة . والتدبّر في أنها موجبة لحبط حسناته ونقلها إلى ميزان أعمال من اغتابه . أو نقل سيئاته إلى ميزانه . كما روى في البحار بإسناده عن سعد بن جبير عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « يؤتى بأحد يوم القيامة يوقف بين يدي الله ويدفع إليه كتابه فلا يرى حسناته فيقول : إلهي . ليس هذا كتابي ؛ فإني لا أرى فيها طاعتي فيقال له : إنّ ربّك لا يضل ولا ينسى . ذهب عملك باغتياب الناس . ثم يؤتى بآخر ودفع إليه كتابه فيرى فيها طاعات كثيرة فيقول : إلهي . ماهذا كتابي ! ! فإني ماعملت هذه الطاعات . فيقال له : لأنّ فلاناً اغتابك فدفعت حسناته إليك » الحديث . وروى الشهيد قدس الله سره في كشفه عن النبي (ص) أنه قال : « ما النار في اليبس بأسرع من الغيبة في حسنات العدو » وحكى قدس الله سره فيه أيضاً أن رجلاً قال لبعض الفضلاء : « بلغني أنّك تغتابني . فقال : مابلغ من قدرك عندي أن أحكّمك في حسناتي » انتهى .

وينبغي لمن يريد أن يغتاب أن يرجع إلى نفسه ويتدبر فيها . فإن وجد نفسه خالية عما يريد أن يغتاب به الغير . فيترك الغيبة شكراً لله تعالى ؛ لما تقرر في محلّه من أنّ الشكر لا ينحصر في قول القائل : شكراً لله . بل شكر كل نعمة وكلّ عضو من أعضاء البدن صرفها في مرضاة الله تعالى وفيما أعدها الله سبحانه له . وقد ورد في حديث الحقوق الخمسين المرويّ في الخصال عن سيّد الساجدين عليه السلام : « وحقُّ اللسان :

إكرامه عن الخنا . وتعويده الخير وترك الفضول التي لا فائدة لها . وّالبرّ بالناس . وحسن القول فيهم . وحق السمع : تنزيهه عن سماع الغيبة وسماع ما لا يحل سماعه » . الحديث . وهو حديث طويل شريف ينبغي المراجعة إليه والتدبر فيه والعمل به فيجب عليه أن لا يتعرض لعيوب المسلمين بل ينبغي له أن يدعو ربّه لأن يرفع من أخيه المؤمن هذا العيب . وأما إن وجد نفسه متّصقة به فينبغي له أن يشتغل بعيب نفسه وإصلاحها . ولا يشتغل بذكرِ عيوب المسلمين . ولَنعمَ ماقاله الشاعر بالفارسية في هذا المقام :

چون پرده بپوشيد بروى توخداوند ظلم است اكر پرده مردم بدرانى

وروي عن النبي (ص) أنه قال : « طوبى لمن شغله عيبه عن عيوب الناس » وليعلم أنه لو كان خالياً من جميع العيوب والنقائص ليكفيه من العيوب التعرض لأعراض المؤمنين وتوهينهم وإيذاؤهم بالغيبة . وأيضاً ينبغي له أن يجعل ويفرض نفسه مكان من يريد اغتيابه . ويتدبر في أنّه كيف يكون حال نفسه عند إشاعة عيوبه والتعرض لعرضه ؛ فربّما تصير كراهته عنه موجباً لمنع تعرضه لعرض غيره . وقد مرَّ أنَّ من جملة أسبابها الغضب . فيعالجه بالتذكر بأن الله تعالى قد نهاني عن الغيبة فإن ارتكبتها يمض عليّ غضبه . وغضب الله سبحانه أشد عليّ من كظم غيظي بترك الغيبة . ويتذكر ماروا في كشف الريبة عن النبي (ص) أنه قال : « إنّ لجهنّم باباً لا يدخلها إلا من شفى غيظه بمعصية الله تعالى » وماروا فيه أيضاً عنه (ص) أنه قال : « من اتقى ربّه كلَّ لسانه ولم يشف غيظه » وماروا فيه أيضاً عنه (ص) أنه قال : « من كظم غيظاً وهو يقدر على أن يمضيه دعاه الله تعالى يوم القيامة على رؤوس الخلائق حتى خيّره الله تعالى من أي الحور العين شاء » وما رواه فيه أيضاً عن بعض كتب الله تعالى : « يا ابن آدم . اذكرني حين تغضب أذكرك حين أغضب فلا أمحقك فيمن أمحق » . ومن جملة أسبابها : المباهاة . وإظهار الفضيلة . وتزكية النفس . والكبر فعلاجها الاجتهاد في قلع هذه الصفات الذميمة عن نفسه والعلمبأن بالغيبة يبطل فضله عند الله تعالى وإبطال فضله بها عند الله تعالى معلوم . وإثبات الفضل بها عند الناس مشكوك فيه بل لا يبقى له فضل عند الناس أيضاً ؛ لا تفاق جميع العقلاء على قبحها وذمّ فاعلها . وقد مرّ الكلام في قبح الكِبر وكونه

من المهلكات وكيفية علاجه في شرح الحديث الثاني والثلاثين فلا نعود إلى ذكره فإذا شئت فراجع إليه وتبصر .

ومن جملة أسباب الغيبة موافقة الأقران . فعلاجه أن يتذكر ويعلم أنّ فيها غضب الله تعالى فكيف يرضى بسخطه سبحانه لرضا المخلوق ؟ وكيف يرضى لنفسه أن يوقر غيره ويحقر مولاه فيترك رضاه لرضا غيره . ومن جملة أسبابها الحسد على النعمة التي أنعم الله تعالى بها على المحسود فعلاجه أن يقلع مادة الحسد عن نفسه . وأن يعلم أنّ الغيبة لا تضر بالمحسود بل تنفعه بنقل حسنات المغتاب إلى ميزان أعمال من اغتابه . أو نقل سيئاته إلى ميزان أعمال المغتاب كما قد مرّ ذلك في الحديث النبوي (ص) آنفاً . وبالجملة : علاج كل شيء وكل علة إنما يكون بقلع سببها . فإن كنت تريد أن تتخلص عن آفات ارتكاب هذه المعصية العظيمة المهلكة فاقلع عن نفسك الصفات الذميمة الباعثة على ارتكابها . وجاهد مع نفسك بحفظ لسانك عنها بل عن ذكر الغير ولو بغير الغيبة مهما أمكنك لأنَّ الاعتياد بذكر الغير ربما يجرّك إلى الغيبة من حيث لا تشعر . واعلم أنّ الاعتياد بها وإطلاق اللسان في ذلك أحد أسبابها بل هو من أعظمها .

وأمّا الكلام في كفارتها فنقول : الطريق إلى براءة الذمّة عنها بعد التوبة الخالصة إلى الله تعالى لمخالفة نهيه سبحانه بارتكاب الغيبة إمّا طلب العفو والاستحلال ممّن اغتبته . وإمّا الاستغفار له . ولا خلاف ظاهراً . ولا إشكال في أنّ كل واحد منها سبب مستقل في التخلص عنها في الجملة . وإنما الخلاف والإشكال في أنه هل هما في عرض واحد ؟ بمعنى أن المغتاب مخيّر بينهما ابتداءً أي بأيّهما أخذ من باب التسليم وسعه أو المعين عليه الاستحلال ابتداءً . فإن لم يتمكن من الاستحلال منه إما لغيابه أو لموته أو لكونه موجباً لإيذائه أو لظهور فتنة منه أو لغير ذلك فطريق الاستخلاص من تبعتها الاستغفار له أو المعين عليه ابتداء الاستغفار له إذا لم تبلغه . وأما إذا بلغه فيتعين الاستحلال منه أو يقال بالفرق بين الموارد . وبالتفصيل في المقام كما ستعرف إن شاء الله تعالى فههنا احتمالات . أو أقوال يحتمل الثاني أي كفاية الاستغفار له ابتداء لإطلاق مارواه في كشف الريبة عن النبي (ص) « كفارة من استغبته أن تستغفر له » ولإطلاق ماروا في الكافي بإسناده عن حفص بن عمر . عن أبي عبد الله (ع) قال (ع) :

« سئل النبي صلى الله عليه وآله ماكفّارة الاغتياب ؟ قال (ص) : تستغفر لمن اغتبته كلما ذكرته » . أقول : وفي بعض النسخ « كما ذكرته » ويستفاد من قوله (ص) كلما ذكرته أن الاستغفار يتكرر بتكرر التذكر . وأما بناء على مافي بعض النسخ فيكفيه مرّة واحدة فتدبر .

وكيف كان فإطلاق هاتين الروايتين يدلّ على أنّ الاستخلاص منها يحصل بالاستغفار ابتداءً من دون حاجة إلى الاستحلال منه . ويدل على كفاية الاستحلال منه ابتداءً إطلاق مارواه في البحار بإسناده عن النبي (ص) أنه قال : « الغيبة أشد من الزنا . فقيل : يارسول الله (ص) ولِمَ ذاك ؟ قال (ص) : صاحب الزّنا يتوب فيتوب الله عليه . وصاحب الغيبة يتوب فلا يتوب الله عليه حتى يكون صاحبه الذي يحلّه » وإطلاق ماتقدم من رواية الجابر وأبي سعيد الخدري عن النبي (ص) من قوله (ص) : « وإن صاحب الغيبة لا يغفر له حتى يغفر له صاحبه » . وإطلاق مارواه في كشف الريبة . عن النبي (ص) أنه قال : « من كانت لأخيه عنده مظلمة في عرض أو مال فليستحللها منه من قبل أن يأتي يوم ليس هناك دينار ولا درهم يؤخذ من حسناته . فإن لم تكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فيزيد على سيئاته » إلى غير ذلك من الأخبار الدالّة بإطلاقها على كفاية الاستحلال منه ابتداء . و تقريب الاستدلال بهاتين الطائفتين من الأخبار لإثبات هذا الاحتمال هو أنّ كلّاً من هاتين الطائفتين يثبت أمراً غير مايثبته الآخر ولا تنافي بينهما فعلى القاعدة يكون المكلف مخيراً بينهما فيأخذ بأيهما يريد ما لم يكن محذوراً في الاستحلال منه الذي هو أحد طرفي التخيير فيتعين عليه الاستغفار . فتأمل وانتظر لمزيد بيان للجمع بين هذه الأخبار . ويحتمل الأول أي إنَّ المعين عليه الاستحلال منه ابتداء فإن لم يتمكن منه تنتهي النوبة إلى الاستغفار له . ويدلّ على هذا الاحتمال مفهوم الغاية المستفاد من قوله (ص) : « وصاحب الغيبة يتوب فلا يتوب الله عليه حتّى يكون صاحبه الذي يحله » ومن قوله (ص) : « وإنَّ صاحب الغيبة لا يغفر له حتى يغفر له صاحبه » فبناءً على حجية مفهوم الغاية هذان الخبران النبويان يدلان على عدم كفاية الاستغفار ابتداءً . وأيضاً يدلّ على عدم كفاية الاستغفار ابتداءً الأمر الوارد في النبوي الأخير أي قوله (ص) : « فليستحللها منه من قبل أن يأتي

يوم ليس هناك دينار ولا درهم » وهذا الاحتمال هو الأظهر إن لم يكن في الاستحلال منه مظنّة الفتنة والمفسدة . وذلك لأنه ولو سلمنا عدم حجية مفهوم الغاية لنقول في هذا المقام : الأمر دائر بين التعيين والتخيير فبالاستحلال وطلب العفو منه تحصل البراءة اليقينية قطعاً بخلاف الاستغفار له ؛ فإنه في صورة إمكان الاستحلال منه لا يحصل بمجرد الاستغفار له اليقين ببراءة الذمّة وبالخلاص من تبعة الغيبة لا سيما إذا بلغ الغيبة المغتاب فحينئذٍ لا سبيل له إلى البراءة إلا بالاستحلال منه . هذا مضافاً إلى أنَّ الأمر الوارد في النبوي من قوله (ص) : « فليستحللها منه » ظاهر في التعيين . وأخبار الاستغفار لم يكن فيها أمر كي يكون ظاهراً في التعيين فتدبر . وكيف كان ينبغي له أن يجتهد في طلب العفو وإظهار الندم على ذلك حتى يعفو عنه عن طيب نفسه .

والقولُ بتعيّن الاستغفار له ابتداء دون الاستحلال منه مدفوعٌ بأنّه لا دليل عليه ظاهراً إلا الإطلاق في النبويين . في قول (ص) حيث سئل ماكفّارة الاغتياب ؟ قال : « تستغفر الله لمن اغتبته كلما ذكرته » . وفي قوله (ع) : « كفّارة من استغبته أن تستغفر له » ولكنك خبير بأن هذا الإطلاق كما قد مرّ معارض بمفهوم الغاية المستفاد من قوله (ص) في رواية الجابر وأبي سعيد الخدري : « إنَّ صاحب الغيبة لا يغفر له حتى يغفر له صاحبه » وبمفهوم الغاية المستفاد من قوله (ص) : « حتى يكون صاحبه الذي يحلّه » . وبالأمر الوارد في النبوي . من قوله (ص) : « فليستحللها منه » المعتضدات بالأصل السالم عن المعارض لأنه مع الاستغفار له في صورة امكان الاستحلال منه نشكّ في البراءة عن حق المغتاب بالفتح . والأصل عدمها بخلاف الاستحلال منه ؛ لأنه به تحصل البراءة القطعية لمكان العفو والحل الحاصلين من قبل المغتاب بالفتح فلا محيص من رفع اليد عن ظاهر قوله (ص) : « تستغفر الله لمن اغتبته كلما ذكرته » . وعن ظاهر كل ما يدل على كفاية الاستغفار ابتداءً بنص ما ذكرناه من قوله (ص) : « فليستحللها منه » وغيره . ويجمع بين هاتين الطائفتين من الأخبار بحمل الأخبار الناطقة بكون الاستغفار له كفّارة للاغتياب على ما اذا لم تبلغ الغيبة المغتاب بالفتح أو على صورة تعذّر الاستحلال منه لموت المغتاب أو غيابه أو إيذائه بسببه أو إثارة فتنة منه . وأمثال ذلك . وبحمل الأخبار الناطقة بلزوم الاستحلال منه على غير هذه الموارد ويشهد على هذا الجمع ما رواه في مصباح الشريعة عن الصادق (ع) في حديث من قوله (ع) : « فإن اغتبت فبلغ

المغتاب فاستحل منه . وإن لم يبلغه فاستغفر الله له . قال العلامة المجلسي قدس الله سره في البحار في شرح النبوي المتقدم من أنّ كفّارة الاغتياب أن تستغفر الله لمن اغتبته كلما ذكرته ما هذه صورته : « وظاهره عدم وجوب الاستحلال ممّن اغتابه . وبه قال جماعة . بل منعوا منه . ولا ريب أنّ الاستحلال منه أولى وأحوط إذا لم يصر سبباً لمزيد إهانته . ولإثارة فتنة لا سيما إذا بلغه ذلك . ويمكن حمل هذا الخبر على ما إذا لم يبلغه . وبه يجمع بين الأخبار ويؤيده ما روي في مصباح الشريعة عن الصادق (ع) أنه قال : « فإن اغتبت فبلغ المغتاب فلم يبق إلا أن تستحل منه . وإن لم يبلغه ولم يلحقه علم ذلك فاستغفر الله له » الى أن قال قدس الله سره : « وقال المحقق الطوسي قدس الله سره في التجريد عند ذكر شرائط التوبة : ويجب الاعتذار الى المغتاب مع بلوغه » انتهى المقصود من كلامه زيدَ في علوّ مقامه .

وقال الشهيد قدس الله سرّه في كشفه ما هذا لفظه : « اعلم أنّ الواجب على المغتاب أن يندم ويتوب ويتأسف على ما فعله ليخرج من حقّ الله تعالى ثم يستحل المغتاب عنه ليحلّه فيخرج عن مظلمته . وينبغي أن يستحله وهو حزين متأسف نادم على فعله . إذ المرائي قد يستحل ليظهر من نفسه الورع . وفي الباطن لا يكون نادماً فيكون قد قارف معصية أخرى . وقد ورد في كفّارتها حديثان أحدهما : قوله (ص) : « كفّارة من اغتبته أن تستغفر له » والثاني قوله (ص) : « من كانت لأخيه عنده مظلمة في عرض أو مال فليستحللها منه » ـ وساق الحديث الى آخره ثم قال قدس الله سره : « ويمكن أن يكون طريق الجمع حمل الاستغفار له على من لم تبلغ غيبته المغتاب فينبغي الاقتصار على الدعاء له والاستغفار لأنّ في الاستحلال منه إثارة للفتنة وجلباً للضغائن . وفي حكم من لم يبلغه من لم يقدر على الوصول اليه بموت أو غيبة . وحمل المحالّة على من يمكن التوصل اليه مع بلوغه الغيبة . ويستحبّ للمعتذر اليه قبول العذر والمحالّة استحباباً مؤكداً : قال الله تعالى : (خذ العفو)[1] الآية فقال رسول الله (ص) : يا جبرئيل ما هذا العفو ؟ قال : إنّ الله تعالى يأمرك أن تعفو عمّن ظلمك . وتصل من قطعك . وتعطي من حرمك . وفي خبر آخر : إذا جاء الأمم بين يدي الله تعالى يوم القيامة نودوا : ليقم من كان أجره على الله تعالى . فلا يقوم إلاّ من عفا في الدنيا » إلى أن قال قدس الله سرّه :

---

(١) سورة الأعراف . آية (١٩٩) .

« وسبيل المعتذر أن يبالغ في الثناء عليه والتودد . ويلازم ذلك حتى يطيب قلبه . فإن لم يطب قلبه كان اعتذاره وتودده حسنة محسوبة له وقد تقابل سيئة الغيبة في القيامة » انتهى . ثم اعلم أنّ شيخنا المرتضى قدس الله سرّه ناقش في سند أخبار الباب ودلالتها لأنه قدس الله سره قال في المتاجر في جملة كلام له ما هذا لفظه : « والانصاف أن الأخبار الواردة في هذا الباب كلها غير نقية السّند . وأصالة البراءة تقتضي عدم وجوب الاستحلال ولا الاستغفار . وأصالة بقاء الحق الثابت للمغتاب بالفتح على المغتاب بالكسر تقتضي عدم الخروج منه إلا بالاستحلال خاصة . لكن المثبت لكون الغيبة حقاً بمعنى وجوب البراءة منه ليس الا الأخبار غير النقية السند . مع أنّ السّند لو كان نقياً كانت الدلالة ضعيفة لذكر حقوق أُخر في الروايات لا قائل بوجوب البراءة منها . ومعنى القضاء يوم القيامة لديها على من عليها المعاملة معه معاملة من لم يراع حقوق المؤمن لا العقاب عليها كما لا يخفى على من لاحظ الحقوق الثلاثين المذكورة في رواية الكراجكي . فالقول بعدم كونه حقاً للناس بمعنى وجوب البراءة نظير الحقوق المالية لا يخلو عن قوة وإن كان الاحتياط في خلافه بل لا يخلو عن قرب من جهة كثرة الأخبار الدالة على وجوب الاستبراء منها . بل اعتبار سند بعضها . والأحوط الاستحلال إن تيسّر وإلا فالاستغفار » انتهى كلامه رفع مقامه .

أقول : أما المناقشة في سند أخبار الباب فمدفوع بأن الأخبار وإن كانت كلّها أو جلّها ضعيفة إلا أنها بكثرتها وشهرتها وفتوى المشهور بمضمونها يمكن انجبار ضعف سندها . نعم . الأخبار التي تدلّ على الاستغفار لا تكون بهذه المثابة فلا يجوز التمسك بها في براءة الذمّة عن حقّ الغير . فتعيّن الاستحلال ابتداءً إن تيسّر وإلا فلا مناص لبراءة الذمة عنه الا الاستغفار . وأما المناقشة في دلالة أخبار الباب على وجوب البراءة عن حق المغتاب : أي على فرض ثبوت الحق للمغتاب على المغتاب لا تدل أخبار الباب على وجوب البراءة عنه لذكر حقوق أُخر في الروايات لا قائل بوجوب البراءة منها فمدفوع بالأمر الوارد في قوله (ص) : « من كانت لأخيه عنده مظلمة في عرض أو في مال فليستحللها منه » . وبقوله (ص) : « وإن صاحب الغيبة لا يغفر له حتى يغفر له صاحبه » فيستفاد منهما ومن غيرهما وجوب البراءة منه : لأن الأمر كما تقرر في مقامه يدلّ على الوجوب . ولا يكون وجوب الاستحلال إلا للبراءة منه . وأيضاً اذا ثبت بالغيبة حق

للمغتاب بالفتح على المغتاب بالكسر يقتضي عدم الخروج منه إلاّ بالاستحلال ؛ لأن الاشتغال اليقيني بأمر يقتضي البراءة اليقينية منه . فتأمل . وكيف كان فإن اعتَذَرَ المغتاب الى المغتاب فلم يحلّه . ولم يطب قلبه . فالأحوط عدم الاقتصار على الاستحلال منه . والاعتذار اليه . بل مع ذلك يستغفر له كلما ذكره كي يقع التّهاتر بينهما في القيامة . وذلك لأنّ فائدة الاستحلال تحليل صاحب الحق حقّه من طيب نفسه وخاطره . وتشريع الاستحلال منه لا يكون إلا لذلك فإن لم يحلّه بذلك فعلى المغتاب بالكسر أن يخلص نفسه من تبعة الغيبة بالاستغفار له .

ثم اعلم أنه قال كاشف الريبة قدس الله سره : « ولا فرق بين غيبة الصغير والكبير والحي والميت والذكر والأنثى . وليكن الاستغفار والدعاء له جسب ما يليق بحاله فيدعو للصغير بالهداية وللميت بالرحمة والمغفرة ونحو ذلك » انتهى المقصود من كلامه زيد في علو مقامه .

أقول : لم يبيّن قدس الله سره حكم غيبة المجنون . ولم يبين دليلاً على ما ذكره من تعميم الحكم لجميع المذكورات بل أرسله إرسال المسلمات وهو كذلك بالنسبة الى عدم الفرق بين غيبة الذكر والأنثى كما لا يخفى . بل بالنسبة الى عدم الفرق بين غيبة الحيّ والميت وإن لم يكن الأمر فيه بمثابة الأولى . وأما عدم الفرق بين غيبة الصغير والكبير مطلقاً فمحلّ تأمل وإشكال . وتحقيق المقام على وجه يكشف لك اللثام عن وجه المرام أن يقال : إن الدليل على عدم الفرق بين غيبة الحي والميت وجوه . منها : إطلاق أدلة حرمة غيبة المؤمن . إذ لا شكّ في أنّ المؤمن يطلق على الحيّ والميت على نهج واحد . ويصدق على المؤمن الميت أنه مؤمن. فكما لا تجوز غيبة المؤمن الحي فكذا لا تجوز غيبة المؤمن الميت . ومنها : وجوب مراعاة حرمة ميت المؤمن . لما روي عن أحدهم (ع) من أنّ « حرمة المؤمن ميتاً كحرمته حياً » بهذه الألفاظ أو ما يستفاد منه ذلك . ولما يستفاد من الأخبار المتفرقة في الأبواب الراجعة الى شأن الميت .

وبالجملة : فوجوب مراعاة حرمة ميت المؤمن مسلّم عند الأصحاب قدس الله سرّهم ولا ريب أنه بغيبته تهتك حرمته . وهتك حرمته حرام . فكما أنه يجب احترام المؤمن في حال حياته بحفظ اللسان عن غيبته فكذا يجب احترامه أيضاً في حال مماته بحفظ

اللسان عن غيبته وهو المطلوب . هذا مضافاً الى ما ورد عن أحدهم (ع) « اذكروا موتاكم بالخير » بهذه الألفاظ أو بهذا المضمون . ـ ومنها : الاستصحاب وتقريبه أنه في حال حياة المؤمن كانت غيبته محرمة يقيناً فتستصحب تلك الحرمة الى حال مماته . وبموته لا يتغير حكم حرمة الغيبة ؛ لأن الموضوع إنما هو نفس المؤمن من حيث إيمانه . والموت والحياة حالتان طارئتان عليها . وإن شكّ في أنّ حكم حرمة غيبته هل هو مقيد بحال حياته أو مطلق كي يشمل الحالتين فالأصل عدم مدخلية قيد زائد في موضوع الحكم الذي هو نفس المؤمن ؟ هذا تمام الكلام فيما يمكن أن يستدل به على عدم الفرق بين غيبة الحيّ والميت . وأما الدليل على عدم الفرق بين غيبة الصغير والكبير . فلعلّه لتوهم شمول إطلاق أدلّة حرمة غيبة المؤمن له . وتقريبه أنّ ولد المؤمن في حكم المؤمن لتبعية الولد لأشرف أبويه فيشمله إطلاق أدلة حرمة الغيبة . فكما أنه لا تجوز غيبة أبويه فكذا لا تجوز غيبته أيضاً ؛ لتبعيته لهما في الحكم . وأنت خبير بما فيه ؛ لأنه تقرر في محله عمدة الدليل على تبعية الولد لأشرف الأبوين السيرة والإجماع . ولا محيص من الاقتصار فيهما على القدر المتيقن منهما . وهو أمور مخصوصة كالنجاسة . والطهارة وغير ذلك فلا يدلان على شمول حكم حرمة غيبتهما له . وقد يستدل على حرمة غيبة الصغير بما يستفاد من الآيتين الكريمتين أعني قوله تعالى في سورة الحجرات : (ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً أيحبّ أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه)[1] الآية . وقوله تعالى في سورة البقرة : (ويسألونك عن اليتامى قل : إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم)[2] الآية . وتقريب الاستدلال : أنّ الله تعالى أطلق الأخ على اليتيم وقال : (إن تخالطوهم فإخوانكم) . واليتيم هو الصغير لقوله (ص) : « لا يُتمَ بعد احتلام » أي لا يكون اليتيم يتيماً بعد أن صار بالغاً . فكما لا تجوز غيبة الكبير للأخوة بحكم الآية الأولى فكذا لا تجوز غيبة الصغير أيضاً بحكم الآية الثانية ؛ لأنها منقّحة لموضوع الحكم في الآية الأولى وهو الأخوّة . وفيه أنه لا نسلّم أن يكون موضوع حرمة الغيبة نفس الأخوّة بأي معنى كانت . بحيث يكون الحكم دائراً مدارها . بل الموضوع . كما يستفاد من الآيات والأخبار هو الأخوّة الناشئة من الإيمان . والقدر المتيقن منها هو الأخوة

---

(١) سورة الحجرات . آية (١٢) .

(٢) سورة البقرة . آية (٢٢٠) .

الناشئة من الإيمان الفعلي الحقيقي لا من الإيمان الشأني أو الحكمي . والصغير ليس له ايمان فعلي بل هو مؤمن شأناً . أو أنه مؤمن حكماً . كما هو واضح . فكما أنه مؤمن شأناً أو حكماً فكذلك هو أخ شأناً أو حكماً . كيف لا ؟ ولو كان موضوع حرمة الغيبة هو نفس الأخوّة بأيّ معنى كانت لكان يلزم منه عدم جواز غيبة الأخ النسبي ولو كان كافراً . وأنت خبير بعدم إلزام أحد بعدم جواز غيبته فتدبر . وبالجملة فلمّا لم يقم دليل على حرمة غيبة الصغير . فالأصل عدم حرمتها مضافاً الى عدم قيام دليل كافٍ لعدم اثبات الحكم . ولكن مع ذلك فالأحوط تركها خصوصاً إن كان الصغير مميزاً بحيث يتأذى منها . فحينئذ تحرم غيبته من حيث كونها أذيةً له . لا من حيث حرمة الغيبة . وكذلك الأمر إن لزم من غيبته إيذاء أبويه . أي حينئذٍ لا تجوز غيبته ؛ لأنّ إيذاء المؤمن من غير إذن من الشارع حرام بأي وجه كان .

ومما ذكرناه اتّضح لك حكمُ غيبة المجنون . ومجمل القول فيه أنه صار مجنوناً بعد بلوغه وتحقق ايمانه . فالظاهر أنّ حكم غيبته حكم غيبة الميت المؤمن أي لا تجوز غيبته ؛ لإطلاق أدلة حرمة الغيبة . وللاستصحاب كما قد عرفت بيانهما . فكذلك لا تجوز غيبة المجنون لإطلاق أدلة حرمة الغيبة ولاستصحاب بقاء حرمة غيبته الثابتة قبل جنونه . إذ لاشكّ في أن المقتضي للايمان موجود في المجنون . منتهى الأمر : الجنون صار مانعاً عن ظهوره . وأما إن صار مجنوناً قبل بلوغه وقبل تحقق إيمانه فحكمه حكم الصغير في أنّ الأحوط تنزّه اللسان عن غيبته أيضاً . وفي عدم الدليل على حرمة غيبته بل في هذا القسم من الجنون الأمر أوضح فيه من غيبة الصغير ؛ لأن فيه ظنّ تبعية لأشرف والديه في حرمة غيبته . وأيضاً فيه ظنّ شمول حكم الأخوّة له . بخلاف المجنون في هذا القسم . اللهمَّ إلا أن يقال بإمكان إجراء حكم التبعية عليه أيضاً . فكما أنّ الصغير تابع لأشرف أبويه في عدم جواز غيبته فكذلك المجنون يمكن أن يكون تابعاً لأوليائه في عدم جواز غيبته . ولكن فيه ما فيه ؛ لأنه . كما قد مرّ . أدلة التّبعيّة قاصرة عن ذلك . كما هو واضح . اللهمَّ إلا أن توجب غيبته إيذاء أوليائه المؤمنين فحينئذٍ لا تجوز غيبته ؛ لما مرَّ من أنّ ايذاء المؤمن من غير اذن من الشارع حرام بأي وجه كان . فتدبر . ثم لا يخفى عليك أن جواز غيبة الصغير والمجنون إن قلنا به إنما يكون في حال صغره وجنونه لا مطلقاً .

فالصغير اذا صار كبيراً . والمجنون اذا صار عاقلًا لا تجوز غيبتهما بأن تذكر عيوبهما في حال الصغر في الصغير . وفي حال الجنون في المجنون . فتدبر جيدا . هذا تمام الكلام فيما تيسر لنا من تحرير مبحث الغيبة . اللهمّ اغفر لمن اغتبناه . ولمن اغتابنا . واسدُد أسماعنا عن اللغو والغيبة . وسدّد ألسنتنا بالصواب والحكمة . وأيدنا لأن نخالف من اغتابنا الى حسن الذكر برحمتك يا أرحم الراحمين بمحمد وآله الطاهرين صلواتك عليهم أجمعين .

الحديث التاسع والثلاثون

وأروي بسندي المتصل الى الشيخ الجليل محمّد بن يعقوب الكليني قدس الله سره . عن أبي عليّ الأشعري . عن محمد بن عبد الجبّار . عن صفوان . عن ميسر بن عبد العزيز . عن أبي عبد الله عليه السلام قال :

« قال (ع) لي : يا ميسر . ادعُ . ولا تقل : إنَّ الأمر قد فُرغ منه . إنَّ عند الله عزّ وجل منزلةً لا تُنال إلا بمسألة . ولو أن عبداً سدَّ فاهُ ولم يسأل لم يعطَ شيئاً ؛ فاسأل تُعطَ يا ميسر . إنه ليس من بابٍ يقرع إلا يوشك أن يفتح لصاحبه »[1] .

بيـان :

ولنقدّم قبل شرح الحديث مقدمة وهي أنّ ميسر بن عبد العزيز كان من أعاظم الرواة . وكان من أصحاب الباقر والصادق عليهما السلام . ومات في حياة الصادق (ع) . وذكره العلاّمة قدس الله سره في الخلاصة فيمن اعتمد على روايته وقال قدس الله سره في ترجمته ما هذه صورته : « ميسر . قيل بفتح الميم وإسكان الياء المنقطة تحتها نقطتين .

(١) كتاب الكافي (ج ٢) ص ٤٦٦ ـ ٤٦٧ . فقرة (٣) .

وقيل بضمّ الميم وفتح الياء والراء بعد السين المهملة ابن عبد العزيز . ذكر الكستي روايات كثيرة تدل على مدحه . وقال علي بن الحسن : إن ميسر بن عبد العزيز كان كوفياً . وكان ثقة . قال له أبو جعفر عليه السلام : يا ميسر . أما انه قد حضر أجلك غير مرّة . ولا مرتين كل ذلك يؤخر الله تعالى بصلتك قرابتك . وقال العقيقي : أثنى عليه آل محمد عليهم السلام . وهو ممّن يجاهد في الرجعة » انتهى كلام العلامة قدس الله سره . وقال المحقق المجلسي قدس الله سره في الوجيزة : « ميسر بن عبد العزيز ثقة » وقال قدس الله سره في أول الكتاب : « ولنشِر الى الرموز التي عبرنا عن أحوالهم بها اختصاراً » الى أن قال قدس الله سره : « وقولنا ثقة أي عدل إمامي ضابط » انتهى كلامه رفع مقامه . اذا عرفت هذه المقدمة فنقول :

قوله (ع) : « ولا تقل إنّ الأمر قد فرغ منه » إنّ النهي عن هذا القول يحتمل وجوهاً . منها : أن يكون المراد بالفراغ من الأمر حدوث الحوادث . ونهى (ع) عن هذا القول لبطلانه ولوجوب الايمان بالبداء . وأن الله تعالى كل يوم في شأن . فالقضاء والقدر لا ينافيان الدعاء . ومنها : أنّ المراد بالفراغ من الأمر تعلّق علمه تعالى بما هو كائن . فما عَلِمه الله تعالى بوقوعه في وقته يستحيل عدم وقوعه أو تغيره على خلاف ما هو عليه فيجب وقوعه على ما هو سبحانه عالم به . فنهى عليه السلام عن جعل ذلك مانعاً عن الدعاء . ومنها : أن المراد بالفراغ من الأمر وصول العبد الى مرتبة الرضا والتسليم . والمراد بالنهي ترك القول بأن الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ينافيه الدعاء . ويشهد على هذا الاحتمال الأخير قول (ع) : « إنّ عند الله منزلة لا تنال إلا بمسألة » فلعلّ المراد أنّ العبد لا يستغني عن الدعاء ولو بلغ الى أعلى مراتب الرضا . ولا يخفى عليك أنّ العلاّمة المجلسي قدس الله سره قد اقتصر في شرح هذا الحديث على الاحتمالين الأولين حيث قال قدس الله سره في مرآته . في شرحه . ما هذه صورته : « الحديث الثالث صحيح ـ ولا تقل : إن الأمر قد فرغ منه ـ الأمر : حدوث الحوادث وتدبيره . وفرغ على بناء المجهول . والظرف قائم مقام الفاعل . والنهي عن هذا القول يحتمل وجهين : أحدهما : بطلانه : فإنّ هذا قول اليهود وبعض الحكماء . بل لا بد من الايمان بالبداء . والله سبحانه كل يوم في شأن ويمحو ما يشاء ويثبت وعنده أمّ الكتاب . فالقدر والقضاء لا يمنعان الدعاء لأنه يمكن تغيير ما قدر في لوح المحو والاثبات . مع أنّ

الدعاء أيضاً من أسباب القضاء وكذا الأمر بالدعاء أيضاً منها . والثاني : أن يكون المراد بالفراغ من الأمر تعلق علمه سبحانه بما هو كائن . وثبوت جميع ذلك في اللوح المحفوظ . فمن علم الله أنه سيموت في سنة كذا يستحيل أن يموت قبلها أو بعدها . وإلا لزم أن يكون علمه تعالى جهلاً . فهذا الكلام صحيح لكن ذلك لا يمنع الأمر بالدعاء والاتيان به وترتب الفائدة عليه ؛ فالمراد بالنهي عن القول النهي عن جعل ذلك مانعاً عن الدعاء وسبباً للاعتقاد بعدم فائدته . كما مرّ تحقيقه في كتاب العدل . ونذكر ههنا أيضاً مجملاً . وحاصل الخبر أنه (ع) أجاب عن ذلك بوجهين . أحدهما : أنّ الدعاء في نفسه مطلوب ؛ لأنه عبادة جليلة تؤدي الى منزلة رفيعة عند الله تعالى . لا تنال تلك المنزلة الا بمسألة ودعاءٍ وتضرّع . والثاني : أن الكائن قد يزيد وينقص ويمحو اذا كان مشروطاً بشرط مثلاً يقدر عمره بثلاثين سنة إن لم يصل رحمه . وبستين ان وصلها . ويقدّر رزقه يوم كذا بدرهم ان لم يدع ولم يطلب الزيادة . وبدرهمين ان دعاها وطلبها . وهكذا سائر المطالب . والحاصل أنّ لوجود الكائنات وعدمها شروطاً وأسباباً . وأبى الله سبحانه أن يجري الأشياء الا بالأسباب . ومن جملة الأسباب لبعض الأمور الدعاء . فما لم يدعُ لم يعط ذلك الشيء . وأمّا علمه سبحانه فهو تابع للمعلوم . ولا يصير سبباً لحصول الأشياء . وقضاؤه تعالى وقدره ليسا قضاءً لازماً وقدراً حتماً . وإلا لبطل الثواب والعقاب . والأمر والنهي كما مرّ عن أمير المؤمنين (ع) : انتهى المقصود من كلامه زيد في سمو مقامه .

أقول : ولعلّ عدم تعرضه قدس الله سره للاحتمال الثالث الذي احتملناه كونه بعيداً عن سياق الكلام . ولكنك خبير بأنه وإن كانت دلالة اللفظ على الاحتمالين الأولين أظهر من دلالته على الاحتمال الثالث . إلا أنّه أوفق بالمراد ؛ لأنّ الظاهر أنّ الراوي لم يكن ممّن يقول بعدم تأثير الدعاء في حدوث الحوادث ؛ لأن ذلك كما اعترف به قدس الله سره قول اليهود وبعض الحكماء . ولم يكن ممّن يقول بأنّ تعلق علمه سبحانه موجب لعدم تأثير الدعاء فلا فائدة فيه ؛ لأن ذلك قول من لا خبرة له في المعارف الإلهية وذلك بعيد عن شأن الرّاوي لأنه ممّن اثنى عليه آل محمد عليهم السلام . كما قد دريت ذلك في ترجمته . وإنما تعرضنا في شرح هذا الحديث لبيان حال الراوي لتسجيل هذا الاحتمال . وكيفما كان فالمراد من هذا الحديث بأسره الترغيب والتحريض على

الدعاء . والنهي عن تركه . وعن توهم الغناء عنه . فلا ينبغي أن يتوهم أحد الغناء عنه معافىً كان أو مبتلًى كما روي عن أمير المؤمنين (ع) أنه قال : « ما مِنْ أحدٍ ابتلي وإن عظمت بلواه بأحق بالدعاء من المعافى الذي لا يأمن البلاء » بل كل أحد محتاج الى الدعاء وذلك لوجهين . الأول : أن الدعاء عباده في نفسه تعبّد الله تعالى عبادة به لما فيه من إظهار الخشوع وهو أمر مطلوب لله عزّ وجل من عبيده . بل هو مخّ العبادة . كما يستفاد ذلك من الآيات والأخبار . والعبادة غاية الخلقة لقوله سبحانه : (وما خلقت الإنس والجنَّ إلا ليعبدون)[1] الثاني : أنّ الدعاء سبب لحصول القرب والمنزلة وازديادهما عند الله تعالى . ففائدة الدعاء لا تنحصر في الإجابة والوصول الى ما سأله الداعي منه سبحانه وإن لم يكن مصلحة له . بل الدعاء لا يخلو من احدى فوائد ثلاث . دلّ على ذلك ما رواه أبو سعيد الخدري قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وآله : ما مِنْ مسلمٍ دعا الله سبحانه دعوة ليس فيها قطيعة رحم . ولا إثم إلا أعطاه بها احدى خصال ثلاث : إما أن يعجل دعوته وإما أن يدّخر له . وإما أن يدفع عنه من السوء مثلها . قالوا : يا رسول الله إذن نكثر . قال (ص) : الله أكثر » . ولو لم يكن في الدعاء احدى هذه الفوائد لكان كفى للعبد أنه بدعائه يصل الى مرتبة السائلين منه تعالى والداعين له سبحانه . ولعل الى ذلك يشير قوله عزّ من قائل : (قل ما يعبؤكم ربّي لولا دعاؤكم)[2] اذ يستفاد منه أنّ العبد بدعائه يصل الى مرتبة رفيعة . ويصير بذلك مورداً للنظرة الإلهية والألطاف الربّانية . ولعله لذلك ابتلى الله سبحانه الأنبياء والأوصياء والمؤمنين والأولياء بأنواع المصائب والبلاء تفضلاً منه تعالى عليهم ورأفة منه سبحانه بهم كي يسألوا منه عزّ اسمه فيعطيهم . وذلك لوجهين . الأول : أنه لما كان الله تعالى متصفاً بصفتي الجود والكرم . والكريم هو الذي يحبّ أن يتفضل على من يسأل منه . أمر عباده بالمسألة منه سبحانه كي يعطيهم فيظهر على خلقه صفة كرمه واحسانه . الثاني : أنه لما كان للداعي والسائل منزلة عند الله تعالى لا يمكن الوصول اليها الا بالدعاء أمر الله تعالى عباده به ليصلوا الى تلك المنزلة . ويشهد على ذلك ما قد عرفته في الحديث من قوله (ع) : « إنَّ عند الله عزّ وجلّ منزلة لا تنال إلا بمسألة » .

---

(١) سورة الذاريات . آية (٥٦) .

(٢) سورة الفرقان . آية (٧٧) .

قوله (ع) : « ولو أنّ عبداً سدّ فاه ولم يسأل لم يعطَ شيئاً » ولعل المراد من الشيء هو شيء من تلك المنزلة التي لا تنال إلا بالمسألة . لا مطلق الشيء . كيف لا ؟ والممكن مادام وجوده لا يخلو من عطياته ومواهبه سبحانه . بل هو مستغرق فيها سُئل أم لم يُسأل . ثم إنّ الكلام في الدعاء يقع في مقامات : منها في فضيلته والحث عليه . ومنها في شرائط قبوله وإجابته . ومنها في سرّ عدم إجابة بعض الأدعية .

أما الكلام في فضيلته والحث عليه فنقول : يحثّ ويبعث عليه العقل والنقل . أما الدليل العقلي على الحث عليه وعلى فضيلته بل وجوبه فهو أنه به يدفع الضرر عن النفس . ودفع الضرر عن النفس مع القدرة عليه واجب . أمّا أنه به يدفع الضرر عن النفس فلدلالة الأخبار الكثيرة على ذلك . منها ماروي عن رسول الله (ص) أنه قال : « ألا أدلّكم على سلاح ينجيكم من أعدائكم ويدرّ أرزاقكم ؟ قالوا : بلى يارسول الله (ص) . قال (ص) : تدعون ربكم بالليل والنهار ؛ فإن سلاح المؤمن الدعاء » ومنها ماروي عن سيّد الساجدين (ع) أنه قال : « الدعاء يدفع البلاء النازل وما لم ينزل » . ومنها مارواه زرارة عن أبي جعفر (ع) أنه قال : « ألا أدلّكم على شيء لم يستثن فيه رسول الله (ص) ؟ قلت : بلى . قال (ع) : الدعاء يردّ القضاء . وقد أبرم إبراماً وضم أصابعه » . فقد دلّت هذه الأخبار ومافي معناها وهو كثير لم نورده حذراً من الإطالة على أنه بالدعاء يدفع الضرر عن النفس . وأما أنّ دفع الضرر عن النفس مع التمكن منه واجب فهذا هو الوجوب في الضرر المظنون بل المحتمل فضلاً عن الضرر المقطوع ضروري وبديهي عند العقلاء . ولا يحتاج إلى إقامة برهان عليه . وإذا ثبت وجوب الدّعاء عقلاً تثبت فضيلته قهراً . كما هو ظاهر . وحصول الضرر ضروري الوقوع لكل أحدٍ في دار الدنيا إذ كل إنسان لا ينفكّ عما يشوّش نفسه ويضرّ به إما من داخل كالأمراض التي تعرض عليه . أو من خارج كأذية ظالم ونحوها . ولو خلا من الكلّ فالعقل يجوّز وقوعه فيها . كيف لا ؟ وهو في دار الحوادث والمحن التي لا تستقر على حال . ونعيمه لا يؤمن من زوال . وفائدة الدعاء دفع البلاء الحاصل أو دفع الضرر المتوقع أو جلب نفع مطلوب . كما نطقت بذلك الأخبار . والدعاء مقدور لكل أحد فيجب المصير إليه ؛ فقد اتّضح لك من جميع ماقدمناه وجوب الدعاء عقلاً . وهو المطلوب .

وأمّا النّقل فالآيات والأخبار الدالتان على فضيلته والحث عليه على حدّ يعدّ من

المتواترات . ونشير هنا الى بعض منها حباً للاختصار . وأما الآيات فمنها قوله تعالى : (ادعوني أستجب لكم)[1] الآية . ومنها قوله عزّ اسمه : (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيّاً ما تدعوا)[2] الآية . ومنها قوله سبحانه : (قل ما يعبؤكم ربي لولا دعاؤكم) الآية . ومنها قوله عزّ من قائل : (ادعوا ربّكم تضرعاًوخفية إنّه لا يحبّ المعتدين) . وأما الأخبار فمنها ما رواه في الكافي بإسناده عن زرارة . عن أبي جعفر (ع) قال : إنَّ الله عزّ وجل يقول : (إنّ الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنّم داخرين)[3] قال : هو الدعاء . وأفضل العبادة الدعاء . قلت : (إن إبراهيم لأوّاه حليم)[4] قال (ع) :«الأوّاه هو الدعاء » . ومنها ما رواه فيه أيضاً بإسناده عن حنّان بن سدير . عن أبيه . قال : « قلت لأبي جعفر عليه السلام : أيّ العبادة أفضل ؟ فقال (ع) : ما مِنْ شيء أفضل عند الله عز وجل من أن يُسأل ويُطلب مما عنده . وما أحد أبغض الى الله عزّ وجلّ ممّن يستكبر عن عبادته ولا يسأل مما عنده » . ومنها ما رواه فيه أيضاً بإسناده عن سيف التمّار قال : « سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : عليكم بالدعاء : فانكم لا تقرَّبون بمثله . ولا تتركوا صغيرة لصغرها أن تدعوا بها . إنّ صاحب الصغار هو صاحب الكبار » . ومنها ما رواه فيه بإسناده عن عبيد بن زرارة . عن أبيه . عن رجل قال : « قال أبو عبد الله عليه السلام : الدّعاء هو العبادة التي قال الله عزّ وجلّ : « إنّ الذين يستكبرون عن عبادتي » الآية . ادعُ الله تعالى ولا تقل : إن الأمر قد فرغ منه » قال زرارة إنما يعني : لا يمنعك إيمانك بالقضاء والقدر أن تبالغ بالدعاء وتجهد فيه . أو كما قال .

قال العلاّمة المجلسي قدس الله سره في شرح هذا الحديث : « لا يمنعك : في بعض النسخ « لا يُمِلّك » من الإملال أي لا يجعلك ملولاً ذا سآمة » إلى أن قال قدس الله سره : « أو كما قال : هذا من كلام عبيد شكّ في أنّ زرارة قال هذا الكلام بعينه أو ما يؤدي معناه » انتهى كلامه رفع مقامه . الى غير ذلك من الآيات والأخبار الدالتين على فضيلة الدعاء . وعلى النهي عن تركه .

---

(١) سورة غافر . آية (٦٠) .
(٢) سورة الاسراء . آية (١١٠) .
(٣) سورة غافر . آية (٦٠) .
(٤) سورة التوبة . آية (١١٦) .

وقال العالم الجليل ابن فهد الحلّي قدس الله سره في كتابه المسمى عدّة الداعي ونجاح الساعي . ما هذه صورته : « وقوله تبارك وتعالى : (وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداعي إذا دعانِ فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون)[1] واعلم أنّ هذه الآية قد دلت على أمور . الأول : تعريضه تعالى لعباده بالسؤال بقوله تعالى : (وإذا سألك عبادي عني فإني قريب) . الثاني : غاية عنايته بمسارعة إجابته ولم يجعل موقوفاً على تبليغ الرسول (ص) بل قال : (فإني قريب) ولم يقل لهم : إني قريب . الثالث : خروج هذا الجواب بالفاء المقتضية للتعقيب بلا فصل . الرابع : تشريفه تعالى لهم بردّ الجواب بنفسه لينبه بذلك على كمال منزلة الدعاء وشرفه عنده تعالى ومكانه منه . قال الباقر عليه السلام : « لا تملَّ من الدعاء فإنه من الله بمكان » وقال (ع) ليزيد بن معاوية بن وهب . وقد سأله : كثرة القراءة أفضل أم كثرة الدعاء ؟ فقال (ع) : كثرة الدعاء أفضل . ثم قرأ (ع) : (قل ما يعبؤكم ربي لولا دعاؤكم) . الخامس : دلت هذه الآية على أنه لا مكان له تعالى . إذ لو كان له مكان لم يكن قريباً مِن كل مَن يناجيه . السادس : أمره تعالى بالدعاء في قوله : (فليستجيبوا لي) أي فليدعوني . السابع : قوله تعالى : « فليؤمنوا بي » قال الصادق (ع) : أي وليتحققوا أني قادر على اعطائهم ما سألوه . فأمرهم باعتقادهم قدرته على اجابتهم . وفيه فائدتان : إعلامهم بإثبات صفة القدرة له وبسط رجائهم في وصولهم الى مقترحاتهم وبلوغ مراداتهم ، ونيل سؤالاتهم فإنّ الإنسان اذا علم قدرة معامله ومعاوضه على دفع عوضه كان ذلك داعياً له الى معاملته ومرغباً له في معاوضته . كما أنّ علمه بعجزه عنه على الضدّ من ذلك ، ولهذا تراهم يجتنبون معاملة المفلس . الثامن : تبشيره تعالى لهم بالرشاد الذي هو طريق الهداية المؤدي الى المطلوب . فكأنه بشرهم بإجابة الدعاء . ومثله قول الصادق عليه السلام : « من تمنى شيئاً وهو لله رضىً لم يخرج من الدنيا حتى يعطاه » . ويروى هذا الحديث أيضاً عن النبي صلى الله عليه وآله . وقال (ع) : إذا دعوت فظنّ حاجتك بالباب . » . انتهى المقصود من كلامه زيد في علو مقامه .

وأمّا الكلام في شرائط قبوله وإجابته فنقول : اعلم ـ أيدك الله تعالى ـ أنه كما أن لكل شيء آداباً وشرائط لو لم تُراعَ لم تنتج النتيجة المقصودة . كذلك فإنّ للدعاء آداباً

---

(١) سورة البقرة . آية (٨٦) .

وشرائط كثيرة لو أردنا استقصاءها لخرجنا عن وضع الكتاب . ولكن نشير الى بعض منها . فإن شئت أن تطلع على جميعها فعليك بكتاب عدة الداعي ونجاح الساعي فإنه أجلّ كتاب وضع لبيان ذلك .

الأول : مراعاة الوقت بأن ينتخب للدعاء الأوقات الشريفة كيوم عرفة ، وشهر رمضان ، ويوم الجمعة وليلتها ، والسحر من كل ليلة ، وما بين الطّلوعين وأمثالها مما هو مسطور في المطولات . والسحر له خصوصية من بين سائر الأوقات . قال الله تعالى : (وبالأسحار هم يستغفرون)[1] لا سيما السحَر من ليلة الجمعة فقد روي عن الصادق عليه السلام في قول يعقوب (ع) لبنيه : (سوف أستغفر لكم ربي)[2] قال (ع) : « أخّرهم الى السحر من ليلة الجمعة » . وروي في الكافي بإسناده عن زيد الشحّام قال : « قال أبو عبد الله عليه السلام : اطلبوا الدعاء في أربع ساعات : عند هبوب الرياح ، وزوال الأفياء ، ونزول القطر ، وأول قطرة من دم قتيل المؤمن ، فإنّ أبواب السماء تفتح عند هذه الأشياء » .

الثاني : مراعاة الأحوال الشريفة كأعقاب الصلوات . قال أمير المؤمنين عليه السلام : « قال رسول الله صلى الله عليه وآله : من أدّى مكتوبة فله في إثرها دعوة مستجابة » . وروى في الكافي بإسناده عن البقباق قال : « قال أبو عبد الله عليه السلام : يستجاب الدعاء في أربعة مواطن : في الوتر ، وبعد الفجر ، وبعد الظهر ، وبعد المغرب » ـ وعند نزول الغيث ، وعند إقامة الصلوات المكتوبة ، وعند الإفطار ، وأمثال ذلك . وفي الحقيقة يرجع شرف الأوقات الى شرف الحالات . مثلاً من جملة الأوقات وقت السحر ، فلعلّ شرافته لشرافة الحال ؛ إذ وقت السحَر وقت صفاء القلب وإخلاصه وفراغه من أمور الدنيا في الجملة فيمكن تسرية الأمر الى كلّ وقت من الأوقات التي يجد الانسان في نفسه حالة الصفاء والخلوص . فعليه أن يغتنمه وينتخبه للدعاء الذي هو أعزّ الأشياء .

الثالث : أن يدعو مستقبل القبلة ويرفع يديه . كما رويَ عن سلمان الفارسي

---

(١) سورة الذاريات ، آية (١٨) .

(٢) سورة يوسف ، آية (٩٩) .

رضي الله عنه قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وآله : إنّ ربّكم حييّ كريم ، يستحيي من عبيده إذا رفعوا أيديهمَ اليه أن يردّها صفراً » .

وروى في الكافي بإسناده عن أبي اسحاق ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « الرّغبة : أن تستقبل ببطن كفيك الى السماء . والرهبة : أن تجعل ظهر كفيك الى السماء » الحديث . والمقصود من ذكر هذا الحديث الاستشهاد به لمجرد رفع اليدين ، لا بيان تمام كيفيات اليدين فإنه على خمسة أوجه تركنا بيانها حذراً من الإطالة .

الرابع : أن يدعو متضرعاً . وأن لا يتكلف السجع في الدعاء . اذ قال الله تعالى : (ادعوا ربكم تضرعاً وخفية انه لا يحب المعتدين) . وتكلّف السجع لا يناسب التضرع ، فعلى الداعي أن يدعو خاشعاً ومتضرعاً وراغباً وراهباً كما قال سبحانه : (إنّهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغباً ورهباً)

الخامس : أن يدعو باكياً ، وهو سيد الآداب ، ودليل رقة القلب ، وعدم قساوة القلب . وان لم يكن بكاء فليتباك لقول الصادق عليه السلام : « وإن لم يكن لك بكاءٌ فلتتباكَ » ولما رواه في الكافي بإسناده عن بيّاع السابري قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إني أتباكى في الدعاء ليس لي بكاء . قال (ع) : نعم ، ولو مثل رأس الذباب » . وروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : « إذا أحبَ الله تعالى عبداً ابتلاه حتى يسمع تضرعَه » .

السادس : أن يجزم الدعاء ، ويوقن بالإجابة ، لقول الصادق عليه السلام : « إذا دعوت فظنّ حاجتك بالباب » .

السابع : الإقبال بالقلب ، لأن من لا يقبل عليك لا يستحق إقبالك عليه ، ولأن الله تعالى لا يستجيب دعاءً من قلب غافل . روي أنّ موسى بن عمران عليه السلام مرّ برجل ساجد يبكي ويدعو ويتضرع فقال موسى : ياربّ لو كانت حاجة هذا العبد بيدي لقضيتها ، فأوحى الله عز وجل اليه : يا موسى ، إنه يدعوني وقلبه مشغول بغنم له ، فلو سجد حتى ينقطع صلبه وتتفقأ عيناه لم أستجب له » وفي رواية أخرى « حتى يتحول عما أبغض الى ما أحبّ » .

الثامن : أن يلحّ في الدعاء ويكرره مراتٍ عديدة ؛ لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله : « إنّ الله يحب السائل اللّحوح » . ولما رواه في الكافي عن أبي جعفر (ع) أنه قال : « واللهِ . لا يلحّ عبد مؤمن على الله عزّ وجل في حاجته إلا قضاها له » .

وينبغي أن لا يملّ من الدعاء . لِما ورد في الحديث القدسي : « ولا تملّ من الدعاء فإني لا أملُ من الإجابة » ولا يقنط من رحمة الله تعالى اذا أُخّرت الإجابة . لأنه ربّما تكون مصلحته في تأخيرها .

التاسع : خفض الصوت بين المخافتة والجهر . لما ورد من النهي عن رفع الصوت بالدّعاء . ولما ورد في فضل الإسرار به . ولأنه أقرب الى التضرع والخشوع .

العاشر : أن يفتتح الدعاء بذكر الله عزّ وجل . والصلاة على النبي وآله صلى الله عليه وآله . لِما رواه في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : « إياكم إذا أراد أحدكم أن يسأل ربّه شيئاً من حوائج الدنيا والآخرة حتى يبدأ بالثناء على الله عز وجل والمدح له . والصلاة على النبي صلى الله عليه وآله . ثم يسأل حوائجه » ولما روي من أنّ النبي (ص) ما استفتح الدعاء الا بقوله (ص) : « سبحان ربي العليّ الأعلى الوهّاب » . ولما رواه في الكافي بإسناده عن محمد بن مسلم قال : « قال أبو عبد الله عليه السلام : إنّ في كتاب أمير المؤمنين (ع) : إن المدحة قبل المسألة . فإذا دعوت الله عزّ وجل فمجّده . قلت : كيف أمجده ؟ قال (ع) : تقول : يا من هو أقرب الي من حبل الوريد . يا فعالاً لما يريد . يا من يحول بين المرء وقلبه . يامن هو بالمنظر الأعلى . يا من ليس كمثله شيء » ولما رواه فيه أيضاً بإسناده عن الحارث بن المغيرة قال : « قال أبو عبد الله عليه السلام : اذا أردت أن تدعو فمجّد الله عز وجل . واحمده . وسبحّه . وهللّه . وأثنِ عليه . وصلّ على محمد النبي وآله صلى الله عليه وآله . ثم سَلْ تُعْطَ » .

الحادي عشر : أن يختم الدعاء بالصلاة على محمد وآل محمد (ص) . ويقول : ما شاء الله . لا حول ولا قوة الا بالله . لما رواه في الكافي عن أبي عبد الله (ع) : « من كانت له الى الله حاجة فليبدأ بالصلاة على محمد وآله ثم يسأل حاجته . ثم يختم بالصلاة على محمد وآل محمد (ص) . فإن الله عزّ وجل أكرم من أن يقبل الطرفين ويدع الوسط اذا كانت الصلاة على محمد وآله لا تحجب عنه » . ولما رواه فيه أيضاً عنه

(ع) : « من دعا ولم يذكر النبي (ص) رفرف الدعاء على رأسه . فإذا ذكر النبي (ص) رفع الدعاء » . ولما رواه فيه أيضاً عنه (ع) : « اذا دعا الرجل فقال بعدما دعا : ما شاء الله ، لا حول ولا قوة الا بالله . قال الله : استقبل عبدي واستسلم لأمري ، اقضوا حاجته » .

الثاني عشر : معرفة المسؤول تعالى شأنه ، وهو سيّد الآداب وذروة سنامها ، كما رواه في الوافي في « باب أنّ الله تعالى لا يعرف الا به » . عن توحيد الصدوق بإسناده عن موسى بن جعفر عليهما السلام قال : « قال قوم للصادق (ع) : ندعو فلا يستجاب لنا . قال (ع) : لأنكم تدعون من لا تعرفونه » . ولما رواه الديلميّ قدس الله سره في ارشاد القلوب في الباب السابع والأربعين ، عن أمير المؤمنين (ع) أنه قال : « للدّعاء شروط أربعة : الأول : احضار النية . والثاني : اخلاص السريرة . والثالث : معرفة المسؤول . والرابع : الانصاف في المسألة » الحديث . فالأصحّ معرفة بالحق تعالى والأتمّ توجهاً اليه سبحانه تكون الإجابة في عين ما سأل فيه أسرع . كيف لا ؟ وعديم المعرفة ليس بداعي الحق الذي ضمن الإجابة بقوله عزّ من قائل : (ادعوني أستجب لكم) ضرورة أنّ عديم المعرفة لا يتوجه بدعائه اليه تعالى ، بل إنّما هو متوجه حين دعائه الى الصورة المتشخصة في ذهنه المنتجة من نظره وخياله . فمن هذا شأنه لا يستجاب له ولو استجيب له لكان سببه كونه من المضطرين الموعود لهم بالإجابة ؛ لأن الاضطرار ربّما يصير سبباً لاستعداد النفس للإجابة . فمن كان هذا حاله فهو مخالف لحال صاحب المعرفة الصحيحة المحققة ، فإنه يشعر ويشاهد حضور نفسه عند ربّه حضوراً محققاً . وهو يتوجه اليه ويلتجئ به ، فإذا دعاه جلّ شأنه يجيبه بمقتضى وعده تعالى الإجابة لداعيه .

الثالث عشر : كمال المتابعة لأوامر الله سبحانه ، وكمال الاجتناب عن نواهيه تعالى . وذلك لأنّ من كان أتمّ مراقبة لامتثال أوامر الحق تعالى ، وأشدّ مبادرة اليها وأروع في الاجتناب عن نواهيه سبحانه تكون لكمال متابعته اجابة دعواته أسرع من اجابة دعوات غيره من الداعين . كما يشاهد ذلك من المولى المجازي بالنسبة الى عبيده .

ويستفاد هذا الشرط من الآيات الكثيرة والأخبار المستفيضة . أمّا الآيات فمنها قوله عزّ من قائل في سورة آل عمران مخاطباً لنبيه (ص) : (قل إن كنتم تحبون الله

فاتّبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم)[1] . بيان ذلك : أنّ متابعة النبي (ص) تكون سبباً لأن يصير العبد محبوباً الى الله تعالى . وظاهر أن العبد المحبوب الى الله سبحانه تكون إجابة دعواته أسرع من إجابة دعوات غيره . وأما الأخبار فمنها ما رواه في إرشاد القلوب من أنه قال رجل للصادق (ع) : إنّا ندعو الله فلا يستجيب لنا . قال : إنكم تدعون من لا تهابونه وتعصونه وكيف يستجيب لكم ؟ . ومنها ما رواه في عدة الداعي عن النبي (ص) أنه قال لأبي ذرّ : « يا أبا ذرّ . ألا أعلّمك كلمات ينفعك الله عزّ وجل بهن ؟ قلت : بلى يا رسول الله (ص) . قال (ص) : احفظ الله يحفظك الله . احفظ الله تجده أمامك . تعرّف الى الله في الرخاء يعرفك في الشدة » الحديث . ثم اعلم أنّ لهذا الشرط . وكذا للذي قبله مدخلية تامة في الإجابة وقلّ من يراعيها فينفكّ دعاؤه عن الإجابة . كما لا يخفى على البصير المتدبر .

الرابع عشر : الاعتراف بالذنب . والتوبة . والإقبال الى الله تعالى بكنه الهمة مع نفس زكية وقلب فارغ . ويدل على ذلك ما رواه في عدة الداعي . عن سليمان بن عمرو قال : « سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : إنّ الله لا يستجيب دعاء بظهر قلبٍ ساهٍ . فإذا دعوت فأقبل بقلبك ثم استيقن بالإجابة » .

الخامس عشر : تطهير البطن عن الحرام . بأن يجتنب عن أكل الحرام بل عن أكل المشتبهات لأنّ أكل الحرام يؤثر في النفس كما تؤثر النار في الفحم . وأدنى ضرره على النفس أنه يصير مانعاً من إجابة دعواته ؛ فعلى طالب الإجابة أن يطهّر بطنه عن الحرام . ويشهد على ذلك الأخبار الكثيرة ؛ ففي الحديث القدسي : « فمنك الدعاء وعليَّ الاستجابة . فلا تحجب عني دعوة الا دعوة آكل الحرام » . وعن النبي (ص) : « من أحبّ أن يستجاب دعاؤه فليطيّب مطعمه ومكسبه » وقال (ص) لمن قال : أحبُّ أن يستجاب دعائي : « طهّر مأكلك . ولا تدخل بطنك الحرام » . وعن أبي عبد الله (ع) : « من سرّه أن يستجاب دعاؤه فليطيّب كسبه » . وقال (ع) : ترك لقمة الحرام أحبّ الى الله تعالى من صلاة ألفي ركعة تطوعاً » الى غير ذلك من الأخبار . وفيما ذكرناه غنى وكفاية .

---

(١) سورة آل عمران . آية (٣١) .

وبالجملة فهذه خمسة عشر أدباً للدعاء . وله آداب أُخر لم نتعرض لها فإن شئت أن تطلع عليها فراجع إلى عدة الداعي وغيرها من الكتب الموضوعة لذلك . وقلّ من يراعيها ثم لا يستجاب له .

وأما الكلام في سرّ عدم إجابة بعض الأدعية فنقول : ههنا شبهة تخطر ببال أكثر الناس . وهي أن الله أمر بالدعاء ووعد بالإجابة . وخُلف الوعد عليه سبحانه محال . وأيضاً ورد في الآيات والأخبار أنّ من دعا استجيب له . ويمتنع صدور الكذب عنه جلّ شأنه . وعن خلفائه عليهم السلام مع أنّ كثيراً مايظهر خلاف ذلك أي نرى أنّ الأغلب يدعون ويسألون ولا يستجاب لهم فكيف التوفيق بينهما ؟ . أقول : يمكن الجواب عنها بوجوه . ونقتصر على ما أفاده العَلامة المجلسي قدس الله سره في مرآة العقول بعد إيراد الشبهة جواباً عنها . مع ماخطر ببالي الفاتر ونظري القاصر من التزييف والتحسين والاستدلال على ما أفاده قدس الله سره ماهذه صورته : « ويمكن الجواب عنه بوجوه . الأول : أنّ الوعد مشروط بالمشيئة أي أجيب إن شئت . ويدل عليه قوله تعالى : (فيكشف ماتدعون إليه إن شاء)[1] . أقول لا يخفى عليك أنّ هذا الحمل خلاف ظاهر الكلام ؛ لأنّ الظاهر من إطلاق الآيات والأخبار أنّ الله تعالى علّق الإجابة على الدعاء لا على الدعاء والمشيئة إلا أن تقيد الإطلاقات بهذه الآية . ولكنك خبير بأنها آبية عن هذا التقييد » ثم قال قدس الله سره : « الثاني : ماقيل إنه أراد بالإجابة لازمها . وهو السماع فإنه من لوازم الإجابة . فإنه يجيب دعوة المؤمن في الحال ويؤخر اعطاءه ليدعوه ويسمع صوته فإنه يحبّه . وهذا الحمل أيضاً بعيد في الغاية كما هو الظاهر . نَعَم . يمكن أن يقال : إنّ الإجابة أعمّ من إعطاء المسألة وعدمه . فالمراد ـ والله أعلم ـ من قوله تعالى : (أجيب دعوة الداعي إذا دعانِ) أنه إذا دعاني داع أجيبه وإن كان إعطاء مسألته موقوفاً على المصالح . وربما تكون المصلحة في تأخير الإجابة » ثم قال قدس الله سرّه : « الثالث : أنها مشروطة بكونها مصلحة وخيراً . إذ الحكيم لا يترك ماهو موجب لصلاح أحوال العباد بما هو مقتضى شهواتهم . كما قال سيد الساجدين صلوات الله عليه : « يامَنْ تبدّل حكمته الوسائل » . وذلك كما إذا قال كريم : أنا لا أردّ سائلاً . ثم أتى سفيه وطلب منه مايعلم أنه يقتله . والسائل لم يعلم ذلك . أو أتى صبي جاهل وطلب

---

(١) سورة الأنعام . آية (٤١) .

أفعياً لحسن نقشه ونعومته ولا يعلم أنه يقتله ولا يبالي بذلك . فالحكمة والجود يقتضيان منعهما لا إعطاءهما . ولو أعطاهما ذمّه العقلاء ، فظهر أنه لا بد أن يكون هذا الوعد من الحكيم مشروطاً ومنوطاً بالمصلحة . فإن قيل : فإذا كان هكذا فما فائدة الدعاء . فإنّ ماكان صلاح العباد يأتي منه لا محالة ؟ قلت : يمكن أن يكون مع الدعاء الصلاح في الإعطاء . ومع عدمه الصلاح في منعه . فعلى هذا المطالب ثلاثة أقسام . الأول : أن تكون المصلحة في الإعطاء على كل حال . كالرزق الضروري وأمثاله . الثاني : أن لا تكون المصلحة في الإعطاء بوجه . الثالث : أن تكون المصلحة في العطاء مع الدعاء ، وفي العدم مع عدمه . وإنما يظهر أثر الدعاء في الثالث . ولما لم يمكن لعامة الخلق التمييز بين تلك الأقسام ، فلذا أُمروا بالدعاء عموماً فيما لم يكن عدم المصلحة فيه ظاهراً . ولم يكن ممتنعاً عقلاً أو عادةً . أو محرماً شرعاً ليحصل لهم بذلك القرب والثواب . فإن لم يستجب ينبغي أن لا ييئس ويعلم أنه سبحانه إنما لم يستجب لما علم أنه ليس له في ذلك مصلحة أو لإخلاله ببعض شرائط الدعاء . أو غير ذلك » . أقول : هذا الوجه جيد في الغاية . ويدل على الجملة الأخيرة من كلامه قدس الله سره مارواه في العدّة عن عثمان بن عيسى . عمّن حدثه . عن أبي عبد الله (ع) قال : « قلت آيتين في كتاب الله أطلبهما ولا أجدهما . قال (ع) : ماهما ؟ قلت : قول الله تعالى عز وجل : (ادعوني استجب لكم) فندعوه فلا نرى إجابة . قال (ع) : أفترى الله أخلف وعده ؟ قلت : لا . قال (ع) : فلمَ ذلك ؟ قلت : لا أدري . فقال (ع) : ولكنني أخبرك : من أطاع الله فيما أمره ثم دعا من جهته أجابه . قلت : وما جهة الدعاء ؟ قال (ع) : تبدأ فتحمد الله وتذكر نعمه عندك . ثم تشكره . ثم تصلي على النبي وآله . ثم تذكر ذنوبك فتقرّ بها . ثم تستغفر الله منها . فهذه جهة الدعاء » الحديث . ثم إن مقتضى الحكمة والجود وأمر العبيد بالدّعاء . ووعده تعالى بالإجابة مع وضوح أنّ إجابة جميع الدعوات توجب اختلال نظام العالم . كما قال عزّ من قائل في سورة « المؤمنون » : (ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهنّ)[1] الآية . أن تكون الأمور على ثلاثة أقسام كما أفاده قدس الله سره كي يصح الأمر بالدعاء على الإطلاق . ويصح عدم اليأس عن رحمة الله سبحانه . وهذا الإطلاق لا ينافيه التقييد بما تكون المصلحة في الإعطاء مع

(١) سورة المؤمنون . آية (٧١) .

الدعاء ؛ لأنّ تقييد المطلقات أمر شائع متعارف في العرف واللغة . ثم قال قدس الله سره : « الرابع : أن لكل عبادة شرائط لحصولها وموانع عن قبولها . فلما لم تتحقق الشرائط ، ولم ترتفع الموانع لم تترتب عليها آثارها الدنيوية والأخروية كالصلاة إذا ورد فيها « من صلى دخل الجنة » أو « زيد في رزقه » مثلاً . فإذا صلّى بغير وضوء أو فعل مايبطلها أو يحبطها لم تترتب عليها آثارها الدنيوية والأخروية » إلى أن قال قدس الله سره : « الخامس : أنّ الإجابة لا تلزم أن تكون معجلة فيمكن أن يستجاب الدعاء ويتأخر ظهوره وأثره إلى زمان طويل لبعض المصالح . إذ قد ورد أنه كان بين قوله تعالى : قد أجيبت دعوتكما ، وبين غرق فرعون أربعون سنة . وسيأتي أنّ الله تعالى يؤخر إجابة دعاء المؤمن لحبه استماع صوته . إلى غير ذلك من الوجوه والمصالح . السادس : أنه قد يعطي الله تعالى لمن لا يعلم صلاحه في إعطاء ماسأله أضعاف تلك الحاجة في الدنيا والآخرة ، حتى إنه إذا رأى في الآخرة ماعوضه الله تعالى لذلك تمنى أنه لم يستجب له حاجة في الدنيا فيصدق أنه استجاب دعاءه على الوجه الأكمل » انتهى المقصود من كلامه زِيدَ في علوّ مقامه .

ولقد أطال ، قدس الله سره ، في ذلك كي يظهر أنّ السبب في تأخير الإجابة ربّما يكون بعض هذه الأمور المذكورة أو غيرها ممّا علمه عند الله تعالى ، وإلا لا بخل في المبدئ الفياض . وربما لا يستجاب الدعاء لعدم المصلحة في الإجابة ، ولكن يصل إلى الداعي غاية مادعا لها ؛ مثلاً ربّما يكون شخص يدعو الله تعالى أن يرزقه الولد الصالح كي يكون معيناً له في أمور دنياه . وفي حكمة الله سبحانه لا يصلح له الولد فالقادر الحكيم يرزقه رفيقاً شفيقاً معيناً له في أموره فحصل له بذلك الغاية التي دعا لها ؛ أو يدعو الله تعالى أن يزيد في رزقه من ممرّ معيّن أو من جهة معينة ، وفي حكمة الله سبحانه لا تكون المصلحة في حصول زيادة الرزق له من هذا الممرّ أو من هذه الجهة فيزيد في رزقه بدعائه من جهة أخرى ، فيتوهم أنّ دعاءه لم يستجب مع أنه ليس الأمر كذلك . بل ربّما يدعو الله تعالى أن يعطيه شيئاً ليست مصلحته فيه فيعطيه الله تعالى شيئاً آخر خيراً منه . وحكي في الأسفار عن الشيخ الرئيس قدس الله سره أنه قال في تعليقاته ماهذا لفظه : « سبب إجابة الدعاء توافي الأسباب معاً لحكمة إلهية . وهي أن يتوافى سبب دعاء رجلٍ فيما يدعو فيه وسبب وجود ذلك الشيء معاً عن الباري تعالى . فإن قيل :

فهل كان يصح وجود ذلك من دون الدعاء وموافاته لذلك الدعاء؟قلنا : لا ؛ لأن علتهما واحدة وهو الباري تعالى . وهو الذي جعل سبب وجود ذلك الشيء الدعاء . كما جعل سبب صحة هذا المريض شرب الدواء . وما لَمْ يشرب الدواء لم يصحّ . وكذلك الحال في الدعاء وموافاته لذلك فلحكمة ماتوافينا معاً على حسب ماقدر وقضى . فالدعاء واجب وتوقع الإجابة واجب . فإنَّ انبعاثها للدعاء سببه من هناك . ويصير دعاؤنا سبباً للإجابة » . وقال أيضاً : « النفس الزكية عند الدعاء قد يفيض عليها من الأول قوة تصير بها مؤثرة في العناصر فتطاوعها العناصر منصرفة على إرادتها فيكون ذلك إجابة الدعاء . فإنّ العناصر موضوعة لفعل النفس فيها واعتبار ذلك في أبداننا صحيح . فإنا إذا تخيلنا شيئاً تتغير أبداننا بحسب مايقتضي أحوال نفوسنا وتخيلاتنا » . وقال أيضاً : « وقد يمكن أن تؤثر النفس في غير بدنها كما تؤثر في بدنها . وقد تؤثر النفس في غيرها . كما يحكى عن الأوهام التي تكون لأهل الهند إن صحت الحكاية . وقد يكون المبادئ الأول يستجيب لتلك النفس إذا دعت فيما تدعو فيه إذا كانت الغاية التي تدعو فيها نافعة بحسب نظام الكل » انتهى . قوله قدس الله سره : « قد يفيض عليها من الأول قوة تصير بها مؤثرة في العناصر » الخ أقول : وسرّ ذلك أنّ النفس الزكية إذا توجهت بدعائها إلى الله تعالى ومالت إليه سبحانه تحركت بغريزتها إلى نحوه عزّ وجل وتقربت به . ثم تتدرج بمزاولة الدعاء والتوجه إليه جل شأنه وتشتد قواها الروحانية شيئاً فشيئاً . كما يقع للفحم بمجاورة النار بأن يتسخَّن أولاً تسخناً قليلاً ثم يشتد تسخنه حتى يحمرّ ثم يتنور . ثم يضيء ويحرق ويفعل فعل النار من الإضاءة والإحراق والتسخين ؛ فهكذا تشتد النفس بدعائها وتوجهها إلى الله عزّ وجل حتى تصير بهما مؤثرة في العناصر بإذن الله وتقلبها حيث تشاء ومهما تريد بإذن الله سبحانه . وذلك يحصل للعبد إذا صار بتمام قواه متوجهاً إلى الله تعالى توجهاً تاماً بحيث انقطع عن جميع ماسواه . وهذا معنى قوله تعالى في الحديث القدسي : « ياعيسى . ادعني دعاء الغريق الحزين الذي ليس له مغيث » أي ادعني في حال الانقطاع إليّ واليأس عن غيري بالكلية بأن ترى وتعلم بعلم اليقين أنْ لا مؤثر في الوجود إلا أنا .

وبالجملة : ينبغي للعبد أن لا يترك الدعاء في وقت من الأوقات وفي حال من الحالات . من الرخاء والشدة والمرض والصحة . بل ينبغي له أن يكون دعاؤه في حال

الرخاء كدعائه في حال الشدة ، ودعاؤه في حال الصحة كدعائه في حال المرض وأن يسأل الله سبحانه أن لا يسلب منه العافية والرخاء والصحة ، وأن يديمهما عليه ، وأن يجعلها له لا عليه . كما روي في الكافي بإسناده عن سماعة قال : « قال أبو عبد الله (ع) : من أراد أن يستجاب له في الشّدة فليكثر الدعاء في الرخاء » . وروى فيه أيضاً بإسناده عن محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « كان جدي (ع) يقول : تقدموا في الدعاء ، فإن العبد إذا كان دعّاء فنزل به البلاء فدعا قيل : صوت معروف ، وإذا لم يكن دعّاءً فنزل به البلاء فدعا قيل : أين كنت قبل اليوم ؟ » . وهذا أيضاً أي التقدم في الدعاء قبل الحاجة أحد شرائط إجابة الدعاء . بل روي عن سيّد الساجدين (ع) أنه قال : « الدعاء بعدما ينزل البلاء لا ينفع به » . وروي عن أمير المؤمنين (ع) أنه قال : « ماأقبح الخضوع عند الحاجة ! ! » .

تنبيه فيه فائدتان . الأولى : أنّ الدعاء عبارة عن التوجه إلى المعبود جلّ شأنه بالقلب والسريرة ، وطلب الحوائج والمطالب إنما يكون من فروعه . والإجابة من خواصه . فما لم يعرف الداعي المدعوّ لم يكن له التوجه إليه كي يدعوه ويلتجئ إليه ويتضرع لديه . فلا تتحقق منه حقيقة الدعاء . وكذلك إذا لم يحسّ ولم يعرف أنه محتاج إلى الله سبحانه في الدنيا والآخرة . وفي كل حال من حالاته لا يتوجه إليه تعالى فحقيقة الدعاء تنبعث عن شيئين . الأول : معرفة المعبود عزّ وجلّ . والثاني : حسّ الفقر والاحتياج إليه تعالى : وهذان الأصلان متلازمان في الوجود فمن عرف نفسه وأنه فقير إلى الله تعالى بل هو عين الفقر والاحتياج إليه كما قال سبحانه في سورة فاطر : (يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنيّ الحميد)[1] عرف الله تعالى بأنه الغني بالذات كما قال (ص) : « من عرف نفسه فقد عرف ربه » إذ المراد بعرفان النفس المعرفة بها على ما هي عليه من الفقر والاحتياج . فمن عرف نفسه كذلك عرف ربه بأنه تعالى قيّومه . ولعل المراد من إجابة الدعاء الموعود بها في الآيات والأخبار إقبال الحق تعالى إلى العبد إذا توجه العبد بدعائه إليه سبحانه . وأقبل بقلبه إليه تعالى . وأمّا قضاء حوائجه فهو تفضل آخر وهو إنما يكون إذا كانت مصلحة فيه كما لا يخفى . الثانية : أنّ العبد إذا توجه إليه تعالى مع قلبٍ صافٍ زكي ، وعزمٍ راسخ قوي أقبل الله سبحانه اليه فيفيض

(١) سورة فاطر ، آية (٦٥) .

عليه قوة في نفسه فيصير بها قوياً فعالاً على ما دونه . فبقوته التي أفاضها الله تعالى عليه يؤثر في الحوادث بإذنه سبحانه ويصيّرها منقادة له فيقضي هو بذاته المنقادة لربّه عزّ وجلّ حوائجه أي تصير الموجودات التي هي دونه مطيعة ومنقادة له . كما مرّت الاشارة الى ذلك في كلام الشيخ الرئيس الذي نقلناه لك عن تعليقاته فراجع اليه وتبصّر . اللهم اجعلنا من الذين لا يستكبرون عن عبادتك ويدعونك خوفاً وطمعاً بمحمّد وآله الطاهرين صلواتك عليهم أجمعين .

★ ★ ★

الحديث الأربعــون

وبالسند المتصل الى الشيخ الجليل أمين الاسلام أبي جعفر محمّد بن الحسن الطّوسي قدس الله روحه روى في تهذيبه عن علي بن الحسن بن فضّال . عن الحسن بن عليّ بن يوسف . عن زكريا بن محمّد أبي عبد الله المؤمن . عن عليّ بن ابراهيم . عن أبي حمزة . عن أحدهما عليهما السلام قال :

« إنَّ الله تعالى يقول : يا ابن آدم . تطوّلت عليك بثلاثة : سترت عليك ما لو علم به أهلك ما واروك . وأوسعت عليك فاستقرضت منك لك فلم تقدّم خيراً . وجعلت لك نظِرة عند موتك في ثلثك فلم تقدّم خيراً »[1] .

بيــان :

قوله تعالى : « تطولت عليك بثلاثة » أي تفضلت عليك بها . قال في المجمع : « الطّول والطائل بمعنىً وهو الفضل . والقدرة . والغنى والسعة » الى أن قال : « وتطاول عليهم الرّب بفضله أي تطوّل » انتهى المقصود من كلامه . فيمكن أن يكون « تطولت » بالمعنى الأول فيصير المعنى : تفضلت عليك بهذه الثلاثة وفضلتك على غيرك من

(١) تهذيب الأحكام . للشيخ الطوسي (ج ٩) من (باب الوصية ووجوبها) فقرة (٧١٢) .

الموجودات بها (ليبلوكم أيّكم أحسن عملاً) . ويمكن أن تكون بالمعنى الثاني فيصير المعنى أقدرتك بسبب هذه الأمور الثلاثة . ويمكن أن تكون بالمعنى الثالث أو الرابع فيصير المعنى : أغنيتك أو أوسعت عليك بهذه الثلاثة فأنت في السعة والغنى بالنسبة اليها . ويمكن أن يكون المراد أني وسعت لك عمرك بسبب هذه الأمور الثلاثة أي إن لم تكن لك هذه الثلاثة لا يدوم عمرك ولا يهنأ لك عيشك . ولكن المعنى الأول أظهر لأن سائر المعاني لا يخلو من تكلّف والله أعلم .

قوله تعالى : « سترت عليك ما لو علم به أهلك ما واروك » أي ما دفنوك قال في المنجد : « وارى مواراة : الشيء أخفاه » وقال في المجمع : « وفي الحديث اذا توارى القرص كان وقت الصلاة والإفطار . إذا استتر وخفي . من واريت الشيء إذا سترته وأخفيته . ومثله تورّى من البيوت » انتهى . فالمعنى : إني أخفيت عن أهلك ، وعن أقربائك من عثراتك وعيوبك ما لو علموا بجميعها أو ببعضها ما دفنوك بعد موتك لشدة قبحها عندهم . ويحتمل أن يكون قوله تعالى : « سترت عليك » بمعنى ألبست عليك . فيصير المعنى : ألبست عليك من الرحمة والمغفرة . ومن الألطاف الخفية الربوبية أشياء إن اطلع عليها أهلك وأقرباؤك ما دفنوك بعد موتك لشدة حسدهم لذلك فضلاً عن غيرهم فتدبر . ثم اعلم أنّ الله تعالى أخفى على عباده كثيراً من الأمور . ولمصالح عديدة منها ما اتصفت به أنفسهم من الكمال أو النقص . ومن الخير أو الشرّ وذلك لا ينافي قوله تعالى في سورة القيامة : (بل الإنسان على نفسه بصيرة)[1] . لأن لكل واحدٍ من الأخلاق والصفات النفسانية جهتين : الأولى : جهة وجودها وذاتها . والثانية : جهة كونها حسنة أو قبيحة فما هو معلوم للإنسان وهو بصير به هو أصل وجود حالة كذائية فيه . وما هو مجهول عند كثير من الناس كون هذه الحالة حسنة أو قبيحة . مثلاً يعلم واحد من حاله أنه لا يحبّ الانفاق على الغير . ولكن يحمل ذلك على وجوه غير البخل : فلذا ترى أنّ أكثر الناس مع علمهم وبصيرتهم بأنفسهم يعتقدون أنّهم خير الناس ويحملون صفاتهم وأخلاقهم على الخير . كيف لا ؟ ولو علموا أنهم متصفون بالنقائص لكانوا يجاهدون في رفعها لا محالة . ويشهد على ذلك قوله سبحانه بعد تلك الآية : (ولو ألقى معاذيره)[2]

---

(١) سورة القيامة . آية (١٤) .

(٢) سورة القيامة . آية (١٥) .

فتدبر جيداً . ومنها الآثار التي تترتب على علومهم وأعمالهم وأخلاقهم . ومنها ما قدّر لهم من الموت والمرض والفقر والفاقة ونقص في الأموال والأنفس والثمرات ، الى غير ذلك ، وإنما أخفى سبحانه عليهم هذه الأمور وغيرها لحكم ومصالح شتى لا يعلمها الا هو تعالى . ولعل بعضاً من هذه الحكم والمصالح أنه سبحانه استتر منهم هذه الأمور لحفظ ما ادخر لهم من القوة والاستعداد المكنونين في ذواتهم رأفةً بهم ورحمة منه تعالى على عباده كي يكون هذا الإخفاء والاستتار سببين لانتظام أمور معاشهم بكسب الصنائع وتحصيل الأموال ، ولانتظام أمور معادهم بتحصيل المعارف الحقة والكمالات النفسانية والأعمال الصالحة ؛ لأنّ الاستكمال بها موقوف على خفاء ما هو مكنون في النفس من آثار الأعمال والأخلاق والعلوم ؛ لأن ذلك لا يخلو من أن تكون لها آثار حسنة . أو من أن تكون لها آثار قبيحة . فعلى الأول يلزم من عدم خفائها أن يرى الإنسان حسن أخلاقه وعلومه فيفرح بذلك ويرضى لها ويعتكف عليها ولا يستكمل بالدرجات التي تكون فوقها كما قال سبحانه : (كل حزب بما لديهم فرحون) [1] وعلى الثاني يلزم من عدم خفائها أن يرى الانسان قبح أخلاقه وعلومه وأعماله فهو يبتلى به ويشتغل برفعها . فحينئذٍ لا يبقى له مجال للارتقاء والاستكمال . وأيضاً لو كان عالماً بما أمامه كان علم بمقدار عمره وما يورد عليه من الشدائد والآلام والمحن والمصائب ليشوّش خياله لا محالة فتشتّت أموره . ومع هذه الحالة لا يمكن له اصلاح أمور معاشه ومعاده . ولعل الحكمة في إخفاء الأرواح المقدسة من الملائكة وغيرها عن الانسان الى أوانِ موته . مع أنّ نموذجاً فيه أنّ ظهورها له مناف لخلقته التي خلقه الله تعالى عليها . القابلة للاستكمال والوصول الى غاية الكمال . وسرّ ذلك أنّ الله سبحانه جعل في الإنسان قوةً واستعداداً للنيل الى جميع الكمالات . ولا يمكن له الوصول اليها الا بالحركة والسعي في اكتسابها وتحصيلها . كما قال الله تعالى : (ليس للإنسان الا ما سعى) فلذا سترت عليه نتيجة أعماله وعلومه وأخلاقه وكذلك سترت عليه العوالم الرّوحانية كي لا يصير ذلك مانعاً عن حركته الى نحو ذلك فتدبر جيداً .

قوله تعالى : « فاستقرضت منك لك » ولعل ذلك اشارة الى قوله عز من قائل في سورة التغابن : (إن تقرضوا الله قرضاً حسناً يضاعفه لكم ويغفر لكم والله شكور

---

(١) سورة الروم ، آية (٣٢) .

حليم)[1] والى غير ذلك من الآيات الدالة على استقراضه سبحانه من عباده . وقال في المجمع : « القرض : ما تعطيه غيرك ليقضيكه . وأصله القطع . فهو قطيعة من مالك بإذنه على ضمان رد مثله » انتهى . ثم اعلم أنّ استقراضه سبحانه لا يكون على نحو الحقيقة إذ الحقيقة ممنوعة لاستحالة الحاجة عليه تعالى ولأنه سبحانه مالكُ الملك والملكوتِ فكيف يستقرض من غيره من المخلوق الذي هو في نفسه عدم صرف وليس محض ؟ فلا بدّ من الحمل على المجاز والتوجيه . ويمكن أن يوجه بوجوه . منها : أن المراد بالاستقراض ما هو موجب للجزاء من وجوه الخير فهو أعمّ من إنفاق المال وغيره كبذل القوى النفسانية بصرفها في تحصيل العلوم الدينية . وبذل القوى البدنية بصرفها في العبادات الشرعية . فحاصل المعنى : إني طلبت منك أن تنفق في سبيلي ما أعطيتك وما أوسعت به عليك وضمنت لك ردّ عوضه . وسمّي ذلك قرضاً للتأكيد في الجزاء ولضمانته تعالى له . ومنها : أنّ المراد من استقراضه سبحانه طلب إنفاق خصوص المال في وجوه الخير . وسمّي ذلك قرضاً لضمانته ردّ عوضه بأضعاف مضاعفة . ومنها : أنّ المراد من استقراضه تعالى من عبيده استقراض المؤمنين منهم . فجعل الله سبحانه نفوس المؤمنين بمنزلة نفسه تعالى وتقدس مجازاً واستعارة . وذلك للإشارة الى علو مقامهم عنده تعالى وشرافة منزلتهم لديه سبحانه . كما أنّه جلّ شأنه جعلهم بمنزلة نفسه في المحبة لهم والعدوان عليهم أي جعل سبحانه حبَّ أوليائه حبَّه . ونصرتهم نصرتَه . وعداوتهم عداوتَه . ويدل على ذلك أخبار كثيرة في أبواب متفرقة كما لا يخفى على المتدرب في الأخبار . منها ما رواه في الكافي في باب زيارة الإخوان بإسناده عن أبي جعفر (ع) قال : « قال رسول الله (ص) : مَنْ زار أخاه في بيته قال الله عزّ وجل له : أنت ضيفي وزائري . عليَّ قِراك . وقد أوجبتُ لك الجنة بحبّك إياه » . ومنها ما رواه فيه أيضاً في باب أذى المسلمين واحتقارهم . بإسناده عن معلّى بن خنيس قال : « سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : إنّ الله تبارك وتعالى يقول : من أهان لي وليّاً فقد أرصد لمحاربتي . وأنا أسرع شيء الى نصرة أوليائي » الى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الدالة على أنّ الله تعالى جعل المؤمن بمنزلة نفسه سبحانه في أنّ محبته محبته تعالى ونصرته نصرته سبحانه . ويستفاد من الأخبار المستفيضة أنّ من نصر مؤمناً لإيمانه فقد نصر الله تعالى . وأنّ من أحبَّ مؤمناً لله عز

---

(١) سورة التغابن . آية (١٧) .

وجل فقد أحبّ الله تعالى . وسرّ ذلك أن المؤمن من حيث إيمانه قلبه متعلق بالله تعالى . وهو محبّ لله تعالى فهو محبوب لله سبحانه . كما قال عزّ من قائل : (يحبهّم ويحبونه)[١] . ولا شك في أنّ حب المحبوب حبّ لمحبّه وكذلك نصرته نصرة لمحبّه . ولا يخفى عليك أنّ هذا التوجيه وجيه في نفسه . وفيما أعلم لم يتعرض له أحد من شراح الحديث . ولا من المفسرين .

قوله تعالى : « وجعلت لك نظِرة عند موتك في ثلثك فلم تقدم خيراً » لعل المراد أنه جعلت لك مهلة عند موتك وسلطنة للتصرف في ثلثك . قال في المجمع : « والنظِرة بكسر الظّاء : التأخير . ومنه رجل يشتري المتاع بنظِرة أي بتأخير . ومنه إنظار المعسر أي تأخيره وإمهاله » انتهى . والمهلة المزبورة هي المسمّاة براحة الموت . وقد أُشير اليها في الأخبار المستفيضة . منها ما رواه في التهذيب بإسناده عن وليد بن صبيح قال : « صحبني مولىً لأبي عبد الله (ع) يقال له : أعين . فاشتكى أياماً ثم برئ ثم مات . فأخذت متاعه وما كان له فأتيت به أبا عبد الله (ع) فأخبرته أنه اشتكى أياماً ثم برئ فقال (ع) : تلك راحة الموت . أما إنه ليس من أحد يموت حتى يردّ الله عز وجل من سمعه وبصره وعقله للوصية أخذ أوترك » . ثم إنّ الكلام في الوصية يقع في وجوه منها في معنى الوصية لغة وعرفاً . ومنها في أنَّ المراد بالوصية التي رغّب فيها في الأخبار الكثيرة هو الوصية بخصوص المال أو هو خصوص الوصية بالحق والإرشاد اليه . كما قال تعالى : (وتواصوا بالحق وتواصوا بالصّبر)[٢] . أو هو معنى أعمّ منهما . ومنها في أنّ الوصية بأي معنى تكون هل هي واجبة أو مستحبة أو فيها تفصيل ؟ . ومنها في فوائد الوصية وخواصّها .

أما الكلام في معناها لغة . فقال في المجمع : « والوصية : فعيلة من وصى يصي اذا وصل الشيء بغيره ؛ لأن المُوصي يوصل تصرفه بعد الموت بما قبله » الخ . وقال المحدث القاساني قدس الله سره في الوافي ما هذه صورته : « الوصيّة : العهد . يقال : أوصاه . ووصّاه توصية : عهد إليه . والوصية التي هي حق على كل مسلم أن يعهد الى أحد اخوانه

---

(١) سورة المائدة . آية (٥٤) .

(٢) سورة العصر . آية (٣) .

أن يتصرف في بعض أمواله بعد موته تصرفاً ينفعه في آخرته . فإن كان عليه حق لله سبحانه أو لبعض عباده قضاه منه . وإن كان له أولاد صغار قام عليهم . وحفظ عليهم أموالهم . أو كان في ورثته مجنون أو معتوه أو سفيه فكذلك نظراً لهم وصيانة لأموالهم وتخفيفاً على المؤمنين مؤنتهم . وأن يفرض شيئاً من ماله لأصدقائه وأقربائه ممن لا يرث إن فضل عن غنى الورثة وكان ذلك الصديق أو القريب به أحرى . الى غير ذلك مما يجري هذا المجرى . وأن يشهد جماعة من المؤمنين على إيمانه وتفاصيل عقائده الحقة ويعهد اليهم أن يشهدوا له بها عند الله ربّه يوم يلقاه . ولا يشترط في الوصية أن تكون عند حضور الموت بل ورد أنه لا ينبغي أن يبيت الانسان الا ووصيته تحت رأسه » انتهى كلامه رفع مقامه .

أقول : الوصية كما تطلق على الوصية بالمال . تطلق على الوصية بالحق والموعظة الحسنة كما قال الله تعالى في وصف المؤمنين : (وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر) . وقال سبحانه : (ولقد وصينا الذين أوتوا الكتاب من قبلكم وإياكم أن اتقوا الله)[1] . وتدل على ذلك أيضاً أخبار مستفيضة . منها ما رواه في التهذيب بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « كان في وصية رسول الله (ص) لعلي (ع) : يا عليّ . أوصيك في نفسك بخصال فاحفظها ـ ثم قال : اللهمّ أعِنْه ـ أما الأولى : فالصدق لا تخرجنّ من فيك كذبة أبداً . والثانية : الورع . لا تجترِ على خيانة أبداً . والثالثة : الخوف من الله تعالى كأنك تراه . والرابعة : كثرة البكاء لله يُبنى لك بكل دمعة ألف بيت في الجنة . والخامسة : بذلك مالَك ودمَك دون دينك . والسادسة : الأخذ بسنتي في صلاتي وصيامي وصدقتي » الحديث . ومنها أي الأخبار التي تدل على أنّ الوصية تطلق على الوصية بالحق وعلى الوصية بالشهادتين : ما رواه أيضاً في التهذيب بإسناده عن سليم بن قيس الهلالي . في حديث طويل . قال سليم : « شهدت وصية أمير المؤمنين (ع) حين أوصى الى ابنه الحسن (ع) وأشهد على وصيته الحسين (ع) . ومحمداً . وجميع ولده . ورؤساء شيعته وأهل بيته . ثم دفع الكتاب اليه والسلاح » الى أن قال سليم : « ثم قال أمير المؤمنين لابنه الحسن (ع) : اكتب بسم الله الرحمن الرحيم : هذا ما أوصى به علي بن

(١) سورة النساء . آية (١٣١)

أبي طالب (ع) أوصى أنه يشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له . وأنَّ محمداً عبده ورسوله (أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون)[1] صلى الله على محمد وآله وسلم . ثمّ (إنّ صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله ربّ العالمين . لا شريك له وبذلك أمرت وأنا من المسلمين)[2] ثم إني أوصيك يا حسن (ع) وجميع ولدي . وأهل بيتي . ومن بلغه كتابي من المؤمنين . بتقوى الله ربّكم (ولا تموتنَّ إلا وأنتم مسلمون) . (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا) » الحديث . وهو طويل شريف ينبغي أن تراجعه وتتّعظ بمواعظه . الى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الدّالة على أن المعصومين عليهم السلام أوصوا الى المؤمنين بالحق وباتباع سبل مرضاة الله تعالى . وتدل أيضاً على اطلاق الوصية بالمال وبالثّلث الأخبار الكثيرة منها قوله تعالى في هذا الحديث الذي شرحناه « وجعلت لك نظِرة عند موتك في ثلثك فلم تقدم خيراً » . ومنها ما رواه في التهذيب بإسناده الى جعفر بن محمد (ع) عن أبيه (ع) قال : « من لم يوصِ عند موته لذوي قرابته ممّن لا يرثه فقد ختم عمله بمعصية » الى غير ذلك من الأخبار الكثيرة . وكثرة الأخبار الواردة في هذا القسم من الوصية على حدّ لا نحتاج الى ذكرها . بل قد يتوهم الجاهل بالحال أنّ الوصية لا تطلق الا على الوصية بالمال ؛ ولذا تنصرف عند الإطلاق الى الوصية بالثلث . ولكنك خبير بأن اطلاق الوصية على الوصية بالحق وعلى الوصية بالشهادتين وسائر المعتقدات الدينية شائع في الأخبار بل في العرف أيضاً كثيراً ما تطلق الوصية على التوصية بالحق وبالأمور الحسنة . كما هو ظاهر لا يكاد يخفى . وأما الكلام في أنّ المراد بالوصية التي رغّب فيها في الأخبار عند تجردها عن القرينة هل هي خصوص الوصية بالمال أو هي خصوص الوصية بالحق أو هي بمعنى أعم منهما ؟ فكل واحد منهما محتمل . ولكن الأقرب هو الأخير لكونه أقرب إلى المعنى الحقيقي . والى الاستعمال كما لا يخفى على البصير المتدبر . وأما الكلام في أنها واجبة ومستحبة أو تختلف بالنسبة الى الموارد فالأقرب أنّ فيه تفصيلاً . فبالنسبة الى الحقوق الواجبة ان كانت في ذمته الوصية واجبة سواء كانت الحقوق من حقوق الله سبحانه . أو

---

(١) سورة التوبة . آية (٣٣) .

(٢) سورة الأنعام . آية (١٦٢) . هكذا وردت في كلامها وهي في التنزيل العزيز « وأنا أول المسلمين » بدل « وأنا من المسلمين » .

من حقوق الناس . وبالنسبة الى غيرها الوصية مستحبة كالوصية بالثلث وبالشهادتين ؛ لأن حمل الوصية بجميع مصاديقها على الوجوب مخالف للإجماع والضرورة ظاهراً ؛ لأنَ الظاهر أنّه لم يقل أحد بأنّه ان لم يوص أحد ولو في غير الحقوق الواجبة مات ميتة جاهلية . فوجوب الوصية مقيّد بموارد خاصة . ولا يلزم من ذلك المجاز في الكلام لأنّه ليس في أدلة الوصية ما يدلّ على وجوبها مطلقاً إلا قوله (ع) : « من مات بلا وصية مات ميتة جاهلية » وأمثال ذلك . ولفظ الوصية في هذا الحديث وإن كان مطلقاً . ولكنه قد تقرر في محله أنّ المطلق يحمل على العموم اذا لم يكن له قدر متيقن في مقام التخاطب . والظاهر أنّ القدر المتيقن موجود في المقام . وهو ما ذكرناه فتدبر .

وبالجملة إنّ الوصية بالمال واجبة بالنسبة الى الحقوق الواجبة من حقوق الناس ومن حقوق الله سبحانه . ومستحبة أكيداً بالنسبة الى غيرهما . والوصية بالشهادتين وسائر المعتقدات الدينية واجبة في موارد لزوم الأمر بالمعروف ومستحبة أكيداً في غيرها اللهم إلا أن يقال : إنّ التوصية بالحق واجبة مطلقاً ؛ لأنّ الله سبحانه قد عدّها في سياق الإيمان . ومن جملة الصفات التي بها يخرج الانسان عن الخسران حيث قال سبحانه : (والعصر إنّ الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر)[1] . ولا شك في أنّ الايمان واجب . والعمل الصالح واجب في الجملة . فكذلك التواصي بالحق أيضاً واجب . فتأمل .

وأمّا الكلام في فوائد الوصية فنقول : اعلم أنّ لها فوائد كثيرة ؛ لأنه إن كانت الوصية بالشهادتين وبسائر المعتقدات الدينية فربّما تصير سبباً لهداية العاصين والغافلين وتذكرة للمطيعين والمتقين . وإن كانت الوصية بالمال فيترتب عليها أيضاً فوائد جمة منها : براءة ذمته عن حقوق الناس إن كانت في ذمته منهم حقوق واجبة . والراحة عن تبعتها . ومنها : براءة ذمته عن حقوق الله سبحانه كما روى في التهذيب بإسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه . عن أمير المؤمنين عليهم السلام أنه قال : « الوصية تمام ما نقص من الزكاة » إذ من المعلوم أن ذكر الزكاة من باب المثال . ومنها : تقديم خير لنفسه (من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلّة)[2] . وهو يوم فقره وفاقته وشدة حاجته

(١) سورة العصر .

(٢) سورة البقرة . آية (٢٥٤) .

ومسكنته . وذلك فيما اذا كانت الوصية للأرحام أو للفقراء في غير الحقوق الواجبة . كما قد دريت ذلك من قوله تعالى في آخر الحديث الذي شرحناه : « وجعلنا لك نظِرة عند موتك في ثلثك فلم تقدم خيراً » أي ما وصيت بثلثك كي تكون لك خيراً مقدماً . ومنها : أنه بالوصية يتذكر الموت الذي لا بدّ منه . وبتذكر الموت يرق قلبه . ورقيق القلب قريب من الله سبحانه كما أنّ قاسي القلب بعيد منه جلّ شأنه . كما نطقت بذلك الأخبار الكثيرة ؛ وأيضاً بتذكر الموت تستعدّ النفس للتجافي عن دار الغرور وللإنابة الى دار الخلود . وأيضاً تذكّر الموت يوجب تمحيص الذنوب والزّهد في الدنيا . ورفع وساوس الصدور . ورفع الأحزان . كما دلت على جميع ذلك الأخبار المستفيضة . وبالجملة تذكر الموت له فوائد كثيرة تركنا ذكرها حذراً من الإطالة . ثم اعلم أنه وردت أخبار مستفيضة في الترغيب والتحريض على إكثار ذكر الموت والمنع عن الغفلة عنه . منها قوله (ص) في ذيل كلام له : « من أكثر ذكر الموت أحبه الله تعالى » . ومنها قوله (ص) : « أكثروا من ذكر هادم اللّذات فإنه يمحّص الذنوب ويزهّد في الدنيا » ومنها : أنه سأله بعض الناس فقال : « يارسول الله (ص) : هل يحشر مع الشهداء أحد ؟ قال (ص) : نعم ، من يذكر الموت في اليوم والليلة عشرين مرة » . الى غير ذلك من الأخبار الكثيرة . وإنما السبب في غفلة كثير من الناس عنه الاشتغال بالدنيا والركون الى زخرفها . فبتذكر الموت ترتفع هذه الغفلة ويستعدّ الإنسان له . قال الغزالي في إحياء العلوم في باب ذكر الموت والترغيب في الإكثار من ذكره ما هذه صورته : « اعلم أنّ المنهمك في الدنيا . المُكبّ على غرورها . المحبّ لشهواتها يغفل قلبه لا محالة عن ذكر الموت . فلا يذكره واذا ذكّر به كرهه ونفر منه أولئك هم الذين قال الله تعالى فيهم : (قل إنّ الموت الذي تفرّون منه فإنه ملاقيكم ثم تردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبّئكم بما كنتم تعملون)[1] . ثم الناس : إما منهمك وإما تائب مبتدئ . أو عارف منتهٍ . أما المنهمك فلا يذكر الموت وإن ذكره فيذكره للتأسف على دنياه ويشتغل بمذمته . وهذا يزيده ذكر الموت من الله بعداً . وأما التائب فإنه يكثر من ذكر الموت لينبعث به من قلبه الخوف والخشية فيفي بتمام التوبة . وربّما يكره الموت خيفة من أن يختطفه قبل تمام التوبة وقبل اصلاح الزاد . وهو معذور في كراهة الموت . ولا يدخل هذا تحت قوله (ص) : « من كره لقاء

---

(١) سورة الجمعة . آية (٨) .

الله كره الله لقاءه » فإن هذا ليس يكره الموت ولقاء الله وإنما يخاف فوتَ لقاء الله لقصوره وتقصيره . وهو كالذي يتأخر عن لقاء الحبيبَ مشتغلاً بالاستعداد للقائه على وجه يرضاه . فلا يعد كارهاً للقائه . وعلامة هذا أن يكون دائم الاستعداد له لا شغل له سواه . والا التحق بالمنهمك في الدنيا . وأما العارف فإنه يذكر الموت دائماً لأنه موعد للقائه لحبيبه . والمحبّ لا ينسى قط موعد لقاء الحبيب . وهذا في غالب الأمر يستبطىء مجيء الموت ويحبّ مجيئه ليتخلص من دار العاصين وينتقل الى جوار ربّ العالمين : كما روي عن حذيفة أنه لما حضرته الوفاة قال : « حبيب جاء على فاقة . لا أفلح من ندم ! اللهمّ إن كنت تعلم أنّ الفقر أحبُّ الي من الغنى . والسقم أحبّ اليّ من الصحة . والموت أحبّ اليّ من العيش ؛ فسهّل عليّ الموت حتى ألقاك » . فإذاً التائب معذور في كراهة الموت . وهذا معذور في حبّ الموت وتمنيه . وأعلى منهما رتبة من فوض أمره الى الله تعالى فصار لا يختار لنفسه موتاً ولا حياة بل يكون أحبّ الأشياء اليه أحبها الى مولاه . فهذا قد انتهى بفرط الحبّ والولاء الى مقام التسليم والرضا وهو الغاية والمنتهى . وعلى كلّ حال ففي ذكر الموت ثواب وفضل فإن المنهمك أيضاً يستفيد بذكر الموت التجافي عن الدنيا . إذ ينغّص عليه نعيمه . ويكدر عليه صفو لذّته ؛ وكل ما يكدر على الانسان اللذّات والشهوات فهو من أسباب النجاة » انتهى .

فقد ظهر لك من جميع ما ذكرناه أنّ كل ما يصير سبباً لتذكر الموت حسن وله ثواب . ولعله لذلك روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال : « من كان كفنه في بيته لم يكتب من الغافلين . وكان مأجوراً كلما نظر اليه » . ومعلوم أنَّ من جملة الأمور المذكرة للموت الوصية وكفى لك بذلك فائدة .

ثمّ إنه لّما ورد أنّ « من مات بلا وصية مات ميتة جاهلية » أحببت أن أختم الكتاب بوصيتي ليكون الختام مسكاَ . فأبتدىء في الوصية بما علّمنا رسول الله فيما رواه في التهذيب . بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وآله : من لم يحسن وصيته عند الموت كان نقصاً في مروءته وعقله . قيل : يا رسول الله (ص) وكيف يوصي الميت ؟ قال (ص) : إذا حضرته وفاته واجتمع الناس اليه قال : اللهمّ فاطر السموات والأرض . عالم الغيب والشهادة . الرحمن الرحيم . اللهمّ إني أعهد

اليك في دار الدنيا أنّي أشهد أن لا إله إلا أنت وحدَك لا شريك لك . وأنّ محمّداً عبدك ورسولك . وأنّ الجنة حق والنار حق . وأنّ البعث والحساب حق . والعدل والقدر والميزان حق . وأنّ القرآن حق . وأنّ القرآن كما أنزلت . وأنك أنت الله الحق المبين . جزى الله محمداً صلى الله عليه وآله خير الجزاء . وحيّا الله محمداً وآل محمد بالسلام . اللهم يا عدّتي عند كربتي . ويا صاحبي عند شدتي . ويا ولي نعمتي . إلهي وإله آبائي لا تكلني الى نفسي طرفة عين . كنت أقرب من الشر وأبعد من الخير . وآنس لي في القبر وحشتي . واجعل لي عهداً يوم ألقاك منشوراً » . ثم أُتبعُها بالوصية الى كل واحد من اخواني وأخواتي من المؤمنين والمسلمين بما أعتقدُ أنها من الأمور التي توجب السعادة والفلاح والكمال والنجاح . وأسأل الله تعالى ربي أن يوفقني وجميع المؤمنين والمؤمنات للفوز بها فأوصيك بتقوى الله تعالى حق تقاته والتوجه التام الى جنابه بتمام الهمة . وأن لا تغفلنّ عنه سبحانه طرفة عين أبداً في حالٍ من الحالات من الرخاء والشدة ومن المرض والصحة . ومن النعمة والنقمة . ومن العاهة والعافية . ومن الفقر والغنى . وأن تكون دائم الذكر بالقلب واللسان وعند أوامره ونواهيه جل شأنه .

كما قال أبو عبد الله عليه السلام لأبي عبيدة الخزاعي في جملة كلام له (ع) : « وذكر الله كثيراً . أما اني لا أعني : سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر . وإن كان منه . ولكن ذكر الله عندما أحل وحرم إن كان طاعة عمل بها وإن كان معصية تركها ـ وأن تذكّر دائماً قوله سبحانه في سورة النور : (رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة يخافون يوماً تتقلب فيه القلوب والأبصار ليجزيهم الله أحسن ما عملوا ويزيدهم من فضله)[1] الآية . فإنه بتقوى الله تقبل الأعمال . كما قال تعالى : (إنّما يتقبل الله من المتقين)[2] . وبه تستكمل النفس . وتصل الى مرتبة العبودية التي هي جوهرة كنهها الربوبية . وأيضاً به يحصل للمتقي العلم . كما قال سبحانه : (واتقوا الله ويعلمكم الله)[3] . وليعلم أنّ العلم الذي يحصل بالتقوى هو غير العلم الذي يحصل بالتعلّم وبالاكتساب من الأدلة النظرية لأن العلم

---

(١) سورة النور . آية (٣٧) .

(٢) سورة المائدة . آية (٢٧) .

(٣) سورة البقرة . آية (٢٨٢) .

الذي يحصل بالكسب والنظر هو علم رسمي وليس له نور وضياء . كما قال شيخنا البهائي بالفارسية :

علم رسمى سر بسر قيل است وقال　　نه ازا وكيفيتى حاصل نه حال

وأما العلم الذي يحصل من التقوى فهو نور يقذفه الله في قلب من يشاء من عباده ثم أوصيك بتحصيل معرفة الله عزّ وجل ومحبته والرّجاء الى لقائه سبحانه ؛ لأن أحداً لا يفوز بالسعادة والفلاح إلا بهما . وليعلم أنّ عديم المعرفة لا وزن له ولا أهمية لأعماله ولو عمل الثقلين كما نطقت بذلك الأخبار الكثيرة فجدّ واجتهد في تقوى الله وتحصيل معرفته وسبل مرضاته . واستقم . واعلم أنّ المتقين في مقام أمين في مقعد صدق عند مليك مقتدر . وآمن بالله وبرسله وخلفائه عليهم السلام . فمن يؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها . واعمل عملاً صالحاً . واعلم أنّ الله عزّ وجل (لا يضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى)[1] . واجعل أعمالك خالصة لوجه الله . ولا ترد منه جزاءً ولا شكوراً . واجعلها وسيلة إلى لقائه تعالى . كما قال عزّ من قائل : (فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً)[2] . وتوكل في جميع أمورك على الله تعالى ؛ فإن من توكل على الله تعالى فهو حسبه . وارضَ بقضاء الله . وسلّم لأمره . واعلم أنّ مرتبة الرضا والتسليم من المراتب العظيمة فمن وصل اليها فقد فاز فوزاً عظيماً . واصبر في البلاء والمصائب فإنّ الله يوفي الصابرين أجرهم بغير حساب . واتّبع الرسول (ص) في كل ما جاء به . واعلم أنّ طريق عرفان الله تعالى ومرضاته منحصر في متابعة الرسول (ص) . وحصّل مودة ذي القربى من الرسول (ص) وولايتهم لأنهم العروة الوثقى وحبل الله المتين وسفينة النجاة . فمن توسل بهم نجا ومن انقطع منهم فقد هلك من حيث لا يشعر . وإنّه بمحبتهم وولايتهم (ع) يسلك السالك سبيل النجاة . واعلم أنه لا يمكن السلوك الى الله تعالى الا بسبيل هدايتهم بل بولايتهم ومحبتهم . كما ورد عنهم (ع) « بِنا عرف الله وبِنا عُبد الله . لولانا ما عرف الله » . وقال النبي (ص) في الحديث المشهور : « وما نودي بشيء كما نودي بالولاية » . واجتنب عن المحرمات والمكروهات بل المشتبهات لأنّ ارتكاب المحرّمات يصدك

---

(١) سورة آل عمران . آية (١٩٥) .

(٢) سورة الكهف . آية (١١٠) .

عن الله تعالى . ويحجبك عنه سبحانه . وارتكاب المكروهات والمشتبهات يوشك أن يوقعك في المحرمات فتهلك من حيث لا تشعر « ومن اجتنب الشبهات نجا من المحرمات » . واتعب نفسك بالإتيان بالواجبات بل المستحبات الشرعية والنواميس الإلهية والأعمال الصالحة .وجدّ واجتهد في مراعاة شرائط.صحتها ثم مراعاة شرائط قبولها وكونها بحيث تصلح لإحضارها عند مولاك جلّ شأنه . وتصلح للنظر اليها . وجاهد مع نفسك في مخالفة مشتهياتها . وطهّرها من الأخلاق الذميمة . واتّصفها بالصفات الحميدة . واحذر كلّ الحذر عن الغفلة والبطالة . وحاسب نفسك في كل صباح وعشية . وراقِب نفسك في كل عمل يصدر منك حتى لا تتخطى عن طاعة الله طرفة عين . وابذل نفسك ومالَك وجميع قواك في سبيل مرضاة الله تعالى .

وكن وصيَّ نفسك واعمل في مالك ما تريد أن يُعمل فيه . كما قال أمير المؤمنين (ع) : « يا ابن آدم كن وصي نفسك واعمل في مالك ما تؤثر أن يُعمل فيه » وقال (ع) أيضاً لابنه الحسن (ع) : يا بني لا تخلفنّ وراءك شيئاً من الدنيا فإنّك تخلفه لأحد رجلين : إما رجل عمل فيه بطاعة الله فسعد بما شقيت به . وإما رجل عمل فيه بمعصية الله فكنت له عوناً على معصية الله وليس أحد هذين حقيقاً أن تؤثر على نفسك وتحمل له على وزرك » . وروي عنه عليه السلام أيضاً أنه قال :« ليس لأحد من دنياه إلا ما أنفقه على أُخراه » وجدَّ واجتهد في إصلاح أمور المسلمين والمؤمنين ؛ لأنه قد روى في الكافي بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وآله : من أصبح لا يهتم بأمور المسلمين فليس بمسلم » . الى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الدالة على ذلك بل أحسن الى جميع أفراد نوعك والى غيرهم من مخلوق الله سبحانه . وكنْ للشيوخ بمنزلة الابن . وللشبان بمنزلة الأخ . وللصغار بمنزلة الأب . واحبب لهم ما تحب لنفسك . واكره لهم ما تكره لنفسك . وأدِّ حقوق كلِّ ذي حق منهم . وارفق بهم بل ارفق بعدوك . واستر عيوبهم وعثراتهم مهما أمكنك . وإيّاك ومحبة الدنيا لأن « حب الدنيا رأس كل خطيئة » . واحذر كلَّ الحذر عن النفس الأمارة الخاطئة . الغافلة . الساهية . اللاهية . المقبلة على الشهوات والتزيّنات الطبيعية ؛ فإنها أعدى عدوك . كما نطقت بذلك الأخبار . وإياك والغرور بالتسويف والأماني في هذه الحياة الحسية التي ذمها الله سبحانه وذمّ طالبها . وأوعد لطالبها النار بقولهِ عز اسمه في سورة

يونس : (الذين لا يرجون لقاءنا ورضوا بالحياة الدنيا واطمأنّوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون . أولئك مأواهم النار بما كانوا يكسبون)[1] واتعب نفسك في كسر شهواتك النفسانية بأن تخالف ما تشتهيه النفس من اللذائذ النفسانية كي تصير حراً من رقّيّة النفس الأمارة . والشياطين المكّارة . واغتنم عمرك الذي هو رأس مالك بأن تصرفه في التجارة الرابحة كي لا تكون صفقتك صفقة خاسرة .

واعلم أنه لن يصل أحد الى مقام الموحدين والمتوكلين والصالحين والمتقين إلا بعد رياضات شاقة ومجاهدات صعبة من تهذيب الأخلاق . وتخلية النفس عن رذائل الملكات . وتحليتها بفواضل الصفات . وترك الرسوم والعادات . وإفراغ القلب عن الاغيار . والمداومة على ذكر الله الواحد القهّار . والمراقبة عليه ـ فبهذه تصير النفس مستعدة لاستفاضة نور المعرفة واليقين . وبها تعرج من حضيض الناسوت الى أعلى عليّين . فاجتهد في تحصيل الغنى الأبدي بتوسط هذا الجسد ما دام إمكانه قبل فناء المدة وفساد الجسد . واحذر كلّ الحذر من إبقاء نفسك في سجن الطبيعة والعكوف على دار الغرور فتكون ممّن يقول : (رب ارجعونِ لَعَلّي أعمل صالحاً فيما تركت)[2] ويسمع الجواب : (كلا إنها كلمة هو قائلها ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون)[3] .

ثم إني أستشهدكم أيها الإخوان من المؤمنين فاشهدوا لي عند الله تعالى . كما أني أُشهد الله سبحانه وكفى به شهيداً . وأُشهد جميع ملائكته وسكان سمواته وحملة عرشه . ومن بعثه من أنبيائه ورسله بأني أقرُّ وأشهد بلساني وقلبي وسريرتي بل بجميع أعضائي وجوارحي أن لا إله إلا الله . وأنه تعالى واحد . أحد . فرد . صمد . لم يتخذ صاحبة ولا ولداً . وأنه تعالى وتقدس عالم . قادر . حيّ . مريد . مدرك . أزلي . أبدي . سرمدي . سميع بصير . رحيم غفور . ومنزّه عن جميع نقائص الممكنات ؛ وأشهد بجميع ملائكته وأنبيائه . ورسله . وكتبه بالحق والصدق . وأشهد أن جدّي محمّداً (ص) عبده ورسوله . وأنه خاتم النبيّين . وأنّ كل ما جاء به حق وصدق . وأنه ما نطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى . وأشهد أنّ الوصيَّ من بعده وخليفته بلا فصل جدّي أمير المؤمنين

---

(١) سورة يونس . آية (٧ . ٨) .

(٢) سورة المؤمنون . آية (١٠٠) .

(٣) سورة المؤمنون . آية (١٠٠) .

علي بن أبي طالب . والحسن . والحسين . وعلي بن الحسين . ومحمد بن علي . وجعفر بن محمد . وموسى بن جعفر . وعلي بن موسى . ومحمد بن علي . وعلي بن محمد . والحسن بن علي . والحجة بن الحسن القائم المهدي صلوات الله عليهم أجمعين أئمتي . وأشهد أنّ الإمام المنتظر الحي الذي أخبر النبي (ص) بظهوره في الأخبار المستفيضة بل المتواترة من طرق الخاصة والعامة بقوله (ص) : « إنّ المهدي من عترتي من أهل بيتي يخرج في آخر الزمان تنزل له السماء قطرها . وتخرج له الأرض بذرها . فيملأ الأرض عدلاً وقسطاً كما ملأها القوم ظلماً وجوراً » هو الحجة القائم بن الحسن العسكري (ع) روحي وجسمي له الفداء . اللهم عجّل فرجه وسهّل مخرجه . وأشهد أن الموت حق . وأن المعاد حق . وأنّ الصراط حق . وأنّ الميزان حق . وأنّ الجنة حق . وأن النّار حق . وأن القرآن حق . وأنّ جميع الكتب السماوية حق . كل ذلك على يقين مني . وعلى بصيرة من ديني .

وأُشهد الله تعالى . وكفى به شهيداً . أن ما ذكرته من المعارف الحقة لا يكون تقليداً من الغير بل لمتابعتي لدين الاسلام ألهمنيها ربي عزّ وجلّ . وهداني اليها . وشرح بها صدري بحيث وسع قلبي ما ذكرته هنا وما لم أذكره ؛ لأن المعاني الذوقية مما لا تسطَر في الكتاب .

وهذا القدر من البيان كافٍ لمن كان له قلب . وهذا كله من فضل ربي ليبلوني أأشكر أم أكفر ومن شكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإنه غني عن العالمين .

اللهمّ ثبتني وجميع إخواني وأخواتي من المؤمنين والمؤمنات على كلمة الإخلاص . وهب لنا من لدنك رحمة . وقنا عذاب النار .

قد فرغتُ من تصنيف هذا الكتاب بعون الملك الوهاب في الليلة التاسعة من شهر محرّم الحرام من الشهور العربية من سنة خمس وخمسين بعد الألف والثلاث مائة « ١٣٥٥ » من الهجرة النبوية المحمدية (ص) . على هاجرها وآله ألف صلاة وسلام وتحية حامداً . ذاكراً . شاكراً . مصلياً . وأنا الحقيرة . الفقيرة . العلوية . الأمة الجانية على نفسها . والمفتقرة الى رحمة ربها بنت المرحوم المبرور الحاج السيد محمد علي « أمين التجّار » الأصبهاني أطاب الله ثراه وجعل الجنة مثواه . .

والحمد لله أولاً وآخراً . وظاهراً وباطناً .

١ ـ فهرست أحاديث الكتاب

فهرس مطالب الكتاب